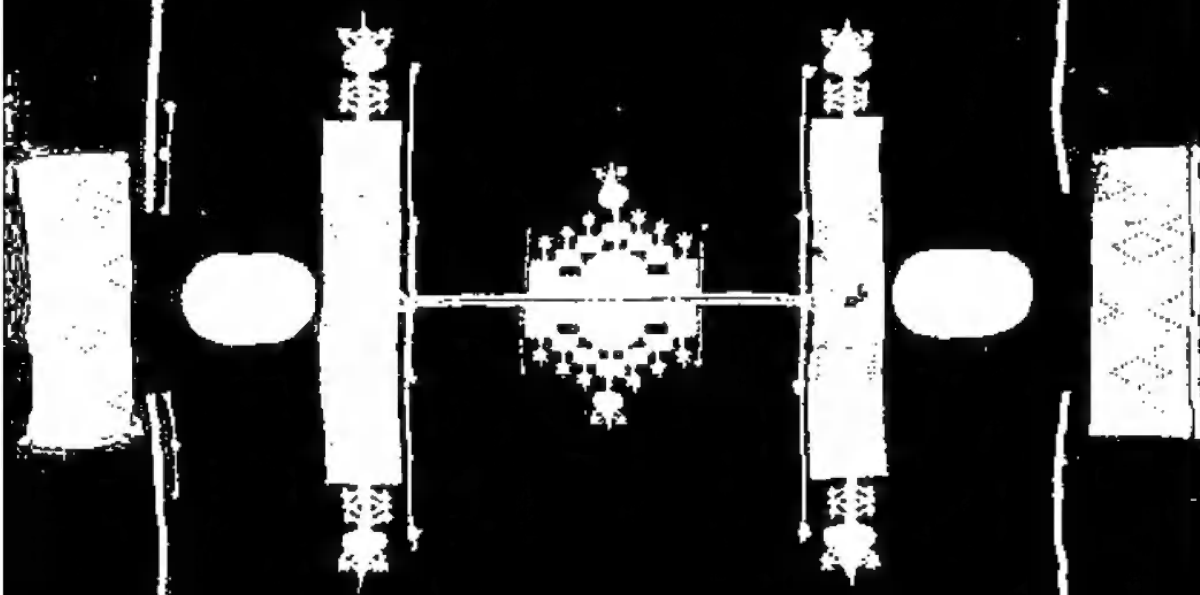


د. محمد عمارة

معالم المنهج الإسلامي



دار الشروق

**معالم المنهج
الإسلامي**

الطبعة الأولى ١٩٩١

الطبعة الثانية ٢٠٠٩

رقم الإيداع ١٩٩٢/٣٦٥٩

ISBN 977-09-0060-5

جميع حقوق الطبع محفوظة

دار الشروق

٨ شارع سيوفه المصري

مدينة نصر، القاهرة - مصر

تليفون : ٢٤٠٢٢٢٩٩

فاكس : ٢٤٠٢٧٥٦٧ (٢٠٢)

email: dar@shorouk.com

www.shorouk.com

د. محمد عمارة

معالم المنهج الإسلامي

دار الشروق



المحتويات

٧	تقديم
١٣	تمهيد عن أزمة ومازق الفكر الإسلامى والأمة الإسلامية
الله..والإنسان..والعالم	
البدء...والسير...والمصير	
٢٩	وحدانية الخالق المعبود
٣٥	الإنسان: الخليفة
٣٩	كون تحكمه الأسباب المخلوقة
٥١	سبل الوعى والمعرفة
الوسطية الإسلامية	
٧٧	الوسطية الجامعة
٨٢	الفكر والمادة
٨٧	الجبر والاختيار
٩٢	اكتمال الدين وتحديثه
٩٦	النص والاجتهاد
١٢٤	الدين والدولة
١٤٢	الشورى البشرية والشرعية الإلهية
١٥٠	الرجل والمرأة
١٥٧	الفرد والطبقة والأمة
١٦٨	الوطنية والقومية والجامعة الإسلامية

التربية الجمالية

١٩٥	المسلم والجمال
٢١٢	جماليات السَّمَاخ
٢٢٣	جماليات الصُّنُور
٢٢٣	- في القرآن الكريم
٢٢٩	- في السنة النبوية
٢٣٧	- موقف الفقهاء

الجهاد في سبيل الله

٢٤٩	الجهاد سبيل التطبيق لمنهج الإسلام
٢٥٥	المصادر

تقديم

هذه الصفحات التي نقدمها - تحت عنوان: (معالم المنهج الإسلامي) - هي «مشروع فكري» يحاول أن يقدم تصوراً أولياً في موضوعه، مستهدفاً شحذ الفكر، واستنفار العقل، طلباً للإضافة والنقد والتعديل؛ وذلك وصولاً للرؤية الأوضح، والصياغة الأشمل، والتصور الأدق... ولا تدعى هذه الصفحات أنها الكلمة الأولى... أو الأخيرة، أو التصور الأمثل في مثل هذا الموضوع... ذلك أن خطر القضية يحتم بلورتها عبر جهود جماعية، تطمح هذه الصفحات أن تكون فيها خطوة على طريق طويل، سبق إليه الكثيرون، وما زال في انتظار الكثيرين...

ولهذا السبب فإننا نؤثر أن نقدم أفكارنا الرئيسية في فقرات متميزة، ومتابعة. تختص كل فقرة بعلم من معالم هذا المنهج الإسلامي، أو جزئية من جزئياته، لتتخذ كل فقرة صورة الفصل - أو ما يماثله، وذلك حتى تيسر للجهود المطلوبة أن تقدم الرأي في هذا التصور الخاص بكل معلم أو جزئية أو فكرة؛ طلباً للإثراء، عبر النقد والإضافة والتعديل...

بذلك أود أن أنهو - في هذا «التقديم» - بأن الأفكار الأساسية في هذا البحث، قد حظيت بحوار فكري خلاق ورفيع المستوى، فلقد بدأت في صورة «ورقة عمل» وزعت بواسطة الأخوة الكرام القائمين على أمر «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» - ولهم أيضاً فضل اقتراح الكتابة في الموضوع - وزعت «ورقة العمل» على صفوة من مفكرى الأمة وعلمائها، الوثيقة صلات تخصصاتهم بقضية «المنهج» لإبداء الرأي فيما تضمنته من تصورات وأفكار...

ولقد عقدت - في إطار المعهد - ندوتان متخصصتان للحوار في هذا البحث، شارك فيهما نحو من ثلاثين من العلماء والمفكرين والباحثين -^(١) وكتب

(١) عقدنا بمقر المعهد العالمي للفكر الإسلامي في القاهرة... وكانت الندوة الأولى في ١٩ جمادى الآخرة ١٤٠٠ هـ الموافق ١٩٨٨ م... والثانية في ٢٥ شعبان ١٤٠٨ هـ الموافق ١٣ / ٥ / ١٩٨٨ م.

آخرون.. ممن لم تتج لهم الظروف حضور التدوئين - آراءهم في عدد من الدراسات والأبحاث.. . كما حاورت - شفاهة - عددا آخر من العلماء والمفكرين حول ما تضمنته البحث من آراء.. .

وأعترف - صاذقا ومعتزا - بأنني قد أفدت حتى من الآراء التي لم أقتنع بمنطقها ولا بمنطقاتها ولا بالمعايير التي حكمت توجيهاتها ولا بالروح التي وجهت ملاحظاتها!.. . فما بالنا بالآراء الطيبة التي نهت على أشياء.. . أو أضافت أشياء.. . أو حذرت من سوء فهم، فدعت إلى مزيد من الضبط لبعض العبارات.. . أو اقترحت تعديلا في ترتيب الموضوعات والقرات.. .

لقد كانت تجربة جديدة بالنسبة لي.. . أن يعرض عمل فكري على صفوة من العلماء والمفكرين لإبداء الرأي فيه أقبل أنه يوضع بين يدي جمهور القراء.. . وأعترف أنها كانت تجربة غنية، وإيجابية.. . بقدر ما كانت ضرورية في هذا الموضوع على وجه الخصوص.. . فهو في مقدمة العضلات الفكرية التي لا بد من تصافر جهود جماعية كي تبلور فيها «أقرب التصورات» من «حقيقة موقف الإسلام».. .



وإذا كان لي أن أشير، في هذا «التقديم» مجرد إشارات، إلى ألوان من «الفكر» ونماذج من «التقويم» ومن «ردود الأفعال» التي حظي بها هذا العمل، في الحوار بالتدوئين، وفي الأبحاث والأوراق التي كتبت حول ما فيه من أفكار.. . إذا كان لي أن أشير إلى شيء من ذلك، فلأنني أكتفي بهذه الإشارات، المعبرة عن مختلف ألوان ما أستقبل به من «فكر» و«تقويم» و«ردود أفعال».. .

لقد كانت أكثر القضايا التي أثار الجدل هي قضية: «النص... والاجتهاد».. . ولقد انطلقت كل التجهيزات والاعتراضات من «المخاوف» ومن «المشاعر».. . ويقدر ما كان هناك معاودة للقراءة، كانت مزعة الانشاق مع ما جاء في البحث عن علاقة «النص» بـ «الاجتهاد».. . كنموذج على هذه الحقيقة ما جاء في واحد من التعليقات التي كتبت حول هذا الموضوع:

«لقد قرأت البحث للمرة الثانية، وتبين لي أنه ما سبق أن أخذته عليه يمكن قبوله، مع تدقيق العبارة فقط، مثل موقفه من ضرورة الاجتهاد مع وجود النص

القطعي الدلالة والقطعي الثبوت، فهو يقصد حقيقة أن يقول: إن الاجتهاد في هذه الحالة سيكون في شروط إعمال النص، وإذا دقيقت العبارة فإن الفكرة صحيحة. (١)

* ولقد كتب أحد الدعاة - مشكوراً - بحثاً ضافياً، دارت أغلب ملاحظاته حول الرفض لما جاء بالبحث عن «النص... والاجتهاد» (٢). . . وقرأ هذا البحث في الندوة الأولى التي ناقشت «ورقة العمل». . . فكان من التعليقات التي قيلت عن هذه الملاحظة الراضية. . . مثلاً، التعليق الذي يقول: «إزاء كثير من هذه القضايا أشعر أننا، بمزيد من التأمل، يمكن أن لا نجد هناك خلافاً. . . فربما أدى تنقيح التعبير إلى الاتفاق، أو إضافة جملة معينة تؤدي إلى الاتفاق. . . لكن في كثير من النقاط المشار إليها، والنقاط المثارة. . . أعتقد أنه لا يوجد خلاف كبير. . . وأن مقصد البحث مقصد صحيح» (٣). . . بل لقد وصف البعض هذه الملاحظات الراضية بأنها «مراعاة. . . فيها تجاوزات كثيرة!..» (٤).

كما كان هناك تعليق يقول: «إن عبارة: (لا اجتهاد مع النص) قد فُهِمَت فُهِمًا ضيقاً متجعراً، حالة بين المجتمع المسلم وبين التطور. . . وهذه قضية أساسية جداً، أتمنى أن تفرّد لها عدة أبحاث، لعلنا نستطيع أن نخرج فعلاً من عنق الزجاجة هذا فنطوّر الكثير من النظم الحضارية التي تحكم المجتمع. . .» (٥).

* إن بعض الآراء قد تراوحت تقريباً للبحث بين الشاء والإعجاب وبين المخاوف من أوهام حسبوها «مجازفات»! . . . وكثيراً ما وجد لهذا اللون من التقويم ما جاء في أحد الأبحاث المكتوبة:

«إن البحث قد قدم نظرات دقيقة وذكية وهامة يمكن أن تشكل إضافة حقيقية في القضية المطروحة، إلا أنها لا تخلو من بعض المجازفات. . . الأمر الذي يستدعي دفع التباس يمكن أن يتوهم من الكلام. . .» (٦).

(١) من تعليق مكتوب للأستاذ الدكتور يوسف إبراهيم - أستاذ الاقتصاد بجامعة قطر -

(٢) هو الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي - عميد كلية الشريعة - بجامعة قطر.

(٣) من تعليق الأستاذ عبد الحليم محمد أحمد - الباحث الإسلامي - وضاحي «دار القلم».

(٤) من تعليق الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة - مصر.

(٥) من تعليق الأستاذ الدكتور محمود سفر - مدير جامعة الخليج.

(٦) من تعليق مكتوب للأستاذ الدكتور عمر حميد حسن - قطر.

« وإذا كانت خفة القفل والوزن - ولا نقول العقل - قد بلغت حد وصف أفكار البحث بأنها «تصلح لأن تكون موضوعات يتناولها أئمة المساجد في خطبة الجمعة، أو تصلح - في أحسن الأحوال - لأن تغدّم كموضوعات في الشقافة الإسلامية لتلاميذ غير نابهن . . وهو كلام يضر أكثر مما ينفع »، ومضيعة للوقت والجهد والمال، وإساءة للإسلام والمسلمين . . » (١) »

« فإن هناك من كتب عن البحث فقال :

« لقد قدم هذا البحث مساهمة جديدة وثريّة حول المنهج الإسلامي ؛ إذ طرح في كل جوانبه وكل أبعاده المعرفية والثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، مما أدى إلى طرح الصحيح والمباشر لمشكلة تخلف الأمة، ووسائل تقديمها . . » (٢)

كما أن هناك من تحدث عن أفكار البحث وعن صياغته كنموذج يذكر بموضوعية وعمق وبساطة المصدر الأول للإسلام . . فقال : « لقد تناول البحث مظاهر اضطراب العقل المسلم، مثلاً، في مفهوم السبئية، وطريقة فهمه لها . . واضطرابه بين القدر، بمفهوم الجبر، والقدر بمفهومه الذي جاء به الكتاب والسنة . . واضطرابه بين التوكل والتواكل، وبين فعل الأسباب وتأثيرها . . فأوضح المعنى ببساطة متديدة تتناسب مع طريقة المصدر الأول في الفهم لهذا الموضوع . . » (٣)

« ومع ملاحظات جزئية وموضوعية . . تحدث أستاذ آخر عن تقويمه للبحث، فقال : « لقد أضفنا البحث إلى الدراسات المنهجية بعداً جديداً وهاماً، هو البعد التاريخي . . الذي يلتمس به المفكر المسلم بدور هذه القضايا . . وذلك بالقدر الذي يوضح مشاكل المنهجية اليوم، دون أن يجر الفكر إلى العيش في قضايا المنهج القديم ومزلقه وفروقه . . » (٤)

(١) من تعليق مكتوب لأستاذ أمستك عن فكر استنصر صاحب على عدم الإساءة إليه ١٩٩٨

(٢) من تعليق مكتوب للأستاذ الدكتور محمد عبد اللاوي - المغرب .

(٣) من تعليق الأستاذ الدكتور طه جابر الخلوئي - رئيس المعهد العلمي للفكر الإسلامي - في الندوة الأولى التي عقدت لبحث المنهج، القاهرة في ٢٠/٢/١٩٨٨ م .

(٤) من تعليق الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - واشنطن - في ندوة القاهرة الأولى .

• وحول موضوع هذه الملاحظة - التفاصيل لقضية المنهجية الإسلامية - كان تعليق آخر يقول: «إن البحث إضافة جديدة، بل بمثابة في السبيل الذي نرجو أن يتجه إليها جهد العلماء والمفكرين... ومن إيجابياته الكبرى ربط المنهج المقترح، أو القياس المتصور لمنهج الإسلام بالتراث، والاستعانة بالنصوص، كي لا يفقد البحث أسماه من وجهة النظر الدينية والشرعية...» (١).

• كما كتب عنه باحث - بعد إبداء ملاحظات «جزئية وذكية» - فقال:

«إنه بحث ممتاز في منهجه وعنايته وهدفه، يتمتع صاحبه بنظرة تحليلية عميقة، وصدق في أداء ثمرات هذه النظرية، وإنصاف تام للحقائق، دون ميل أو تطرف. ودعائم البحث الأساسية متناصفة مترابطة، بحيث تشكل وحدة موضوعية، ولا يرقى إلى هذا المستوى إلا باحث متمكن من مادته وقدرته على التحقيق، والنفاذ بيقينته إلى أعماق الموضوع الذي يتعرض له، فجزاه الله عن بحثه خير الجزاء...» (٢).

• أما واحد من أبرز المجددين في فكرنا الإسلامي المعاصر، والمشتغلين بقضايا المنهج الإسلامي، فلقد كتب عن هذا البحث يقول:

«لقد كان البحث - (في المنهج الإسلامي) - عريضا مركزيا ومخكما يستحق التقدير، لما تحيز به من دقة وعاسك في طرح الأولويات، التصورية والإعتقادية، وفي المتابعة التاريخية المقارنة للأصول النظرية والتطبيقية... وقبل هذا كله إخلاص واضح لما يمكن تسجيته بالحقيقة الإسلامية... أنه يتعامل مع الإسلام من خلال المعطيات الإسلامية للحضرة، بعيدا عن أي تقبل أو اقتحام للتأثيرات الخارجية (أي من خارج دائرة الإسلام)، إن على مستوى الموضوع أو المنهج... وهي بحق واحدة من الميزات الأساسية التي تمنح البحث أهميته البالغة... أن هذا البحث يعد بحق واحدا من البحوث الرصينة في فكرنا الإسلامي الحديث...» (٣).

(١) من تعليق الأستاذ الدكتور جمال الدين عطية - المستشار الأكاديمي للمعهد العالي للفكر الإسلامي - والأستاذ بجامعة قطر - إلى نبوة القاهرة الأولى.

(٢) من تعليق مكتوب للأستاذ الدكتور محمد نصار - كلية أصول الدين بجامعة الأزهر -

(٣) من تعليق مكتوب للأستاذ الدكتور عماد الدين خليل - العراق -

تلك إشارات إلى نماذج من الآراء والأفكار ومن ردود الأفعال التي قوبلت بها «ورقة العمل» التي ضمت أفكار هذا البحث . . والتي دار حولها هذا الحوار .



وإذا كنت - كجنا أسلفت - قد سعدت بكل الآراء، حتى تلك التي اختلفت وأختلف معها . . وقد استفدت بكل الملاحظات والإضافات والاقتراحات، ومن كل «المخاوف» و«المحاذير»، وذلك عندما أعدت النظر في «ورقة العمل»، التي أصبحت هذا الكتاب الذي أضعه اليوم بين يدي العلماء والمفكرين والباحثين والقراء . . فإن خطر القضية ومركزها المحوري في المشروع الحضاري الذي نسعى إلى بلورته ليكون دليل عمل لهذه الأمة، يجعلني أتوجه إلى كل قادر على أن ينتقد أو ينقض أو يعلق أو يعدل أو يضيف إلى ما في هذا الكتاب، فأدعوه كي يبادر فيكتب إلى بما يمن له في هذا الموضوع . .

إنها قضية العقل المسلم . . ومستولية كل قادر على أن يثير مساحة من طريق التهضة لهذه الأمة، التي تتكالب وتتكاثر عليها التحليلات . . فلتكن الجهود الجماعية لصياغة المنهج الإسلامي السبيل إلى مواجهة هذه التحليلات . .

والله نسأل التوفيق والسداد على هذا الطريق . . إنه نعم المولى ونعم النصير .

دكتور: محمد عثمان

تجهيد عن أزمة ومأزق الفكر الإسلامى والأمة الإسلامية

بادئ ذي بدء، فإننا نطرح بين أيدي أهل الفكر والباحثين والقراء السبب الأول الذى استدعى هذا الجهد الفكرى، الذى تسهم به صفحات هذا الكتاب فى «مشروع فكرى» ارتاد مبدئاته كثير من المفكرين . .

هذا السبب هو الإحساس المكثف والملح، لدى كثير من العلماء والمفكرين، بوجود «أزمة» يعانى منها الفكر الإسلامى، الأمر الذى أفقد الأمة الإسلامية الرائد الذى لا يكذب أهله، ودليل العمل الذى لا غنى لها عنه وهى تحاول النهوض، ففوقعت الأمة فى «الأزمة»!

وإذا كان الإحساس المكثف بوجود «الأزمة» دليل الاتفاق على قيامها ووجودها، فإن الاختلاف قائم، على تحورها، حول تاريخها . . وقائم كذلك حول مظاهرها، . . وقائم بدرجة أكبر حول أسبابها وحول سبل التخلص منها . . وتلك ميادين تتطلب الاجتهاد من كل قادر عليها، فى أي ميدان من الميادين . .

إن أحداً لا ينكر أن الفكر الإسلامى قد خلع عن عرشه، وانحسر ظله عن أغلب مملكتيه - إن ضعفاً - أو فسراً - وبخاصة فى المساحة الأغلب من دوائر الحكم والدولة وتنظيم وقيادة الواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والمعرفى للمجتمع الإسلامى . . وأيضاً فى مساحة كبيرة من تصورات الجمهور وممارستهم . . ولقد حل محله فى هذه المساحات فكر غريب عن الصبغة والمعايير والضوابط الإسلامية . . وهذا الفكر الغريب منه «الوافد البقار» من فكر الحضارة الغربية، ومنه «الموروث المتخلف» من فكر عصر التراجع والجمود، . . وهذه الأزمة فى الفكر

قد أحدثت أزمة لأمة هذا الفكر ، عندما أفقدتها الاتجاه الطبيعي ، وغيبشت الكثير من تصوراتها الإسلامية الجوهرية . . وجعلتها تخط في سلوكها عملاً صاعداً بآخر شيئاً! . .

وإذا كان الخلاف قائماً حول تاريخ بدء هذه الأزمة الفكرية ، فلا اعتقد أن هناك خلافاً حول قدمها . . فلقد حدثت فعلاً منذ قرون عدة ، وذلك عبر تطورات وتراكبات طبيعية ، كطبيعة النشأة والفعل لعوامل وظواهر الفكر في حياة الأمم والحضارات . .

أما عن أسباب هذه «الأزمة» التي أفضت إلى هذا «المأزق» ، فإن بعض الباحثين يراها ثمرة طبيعية لبنية الفكرية الإسلامية . . فهذه البنية - في نظر هذا الفريق - تعمل ، في داخلها ، أسباب قصورها الذاتي ، ولقد أفضى هذا القصور ، عندما اشتد عوده ، إلى هذه «الأزمة» ، فهي - عندهم - أشبه ما تكون بـ «الإفلاس» الطبيعي» ١ . .

وعلى النقيض من هذا التصور ، يراها فريق آخر أثراً لعوامل دخيلة وعارضة على الفكرية الإسلامية ، أقحمت عليها إقحاماً وفرضت عليها فرضاً من خارج الذات ومن وراء الحدود . .

وإذا كنا نرفض التصور الأول ، ونحفظ على التصور الثاني ، فإننا نجلي إلى إزجائها لعوامل عدة . . منها الخارجي المفروض بالقسر - برغبتنا وترهيباً - ومنها الداخلي النابع ، لا من القصور الطبيعي ، وإنما من القصور الناشئ عن الافتقار إلى إعمال قانون التجديد ونسجته . . ومنها ما هو فكري . . ومنها ما هو فساد : اقتصادي واجتماعي . . إلخ . . إلخ . . طوائف كثيرة طرأت على المنابع الجوهرية والنقية للفكرية الإسلامية . . وعوامل عديدة اعترضت مسيرتها ، منها ما هو واقع ، ومنها ما هو إفراز داخلي . . ولقد تضاضرت كل هذه الطوائف والعوامل فأثمرت هذه «الأزمة» الفكرية للعقل المسلم ولأمة الإسلام . .



وحيث بالذکر أن الإحساس بهذه الأزمة ، وطرح الأسئلة حول أسبابها ،

والاختلاف في الإجابة عن هذه الأسئلة . . ليس بالأمور الخديثة ، فسمند يقطعة الاجتهاد الإسلامي الفردي ، الذي تمثل في كوكبة من الأعلام - منهم الإمام الغزالي (٤٥٠-٥٥٠هـ، ١٠٥٨-١١١١م) ، والعزيم عبيد السلام (٥٧٧-٦٦٠هـ، ١٦٩٩-١٧٧٢م) ، والبرافى أحمد بن إدريس (٦٨٤-١٢٨٥م) ، وولي الله الديهلوى (١١٠-١٧٦هـ، ١٦٩٩-١٧٦٢م) ، والبشوكاني محمد بن على (١١٧٣-١٢٥٠هـ، ١٧٦٠-١٨٣٤م) - ومنذ الدعوات والحركات التي قادها أعلام مجددون من مثل : محمد بن عبد الوهاب (١١١٥-١٢٠٦هـ، ١٧١٣-١٧٩٢م) ، والبنوسى محمد بن على (١٢٠٢-١٢٧٦هـ، ١٧٨٧-١٨٥٩م) ، والهندي محمد أحمد (١٢٦٠-١٣٠٢هـ، ١٨٤٤-١٨٨٥م) ، والأفغانى جمال الدين (١٢٥٤-١٣١٤هـ، ١٨٣٨-١٨٩٧م) . . الخ . . والتساؤل قائم حول هذه الأزمة ، والخلافات محتدمة حول أسبابها . . فمن ثم حول سبل تجاوزها ، والخلاص - بالنهضة - من عللها وأعراضها . . وذلك مع الاتفاق على أنها سبب رئيسى من أسباب أزمة الأمة ومآزقها ، ومعلم من معالم جفودها وتخلقها .

وإذا كان هذا هو تاريخ وموقف اليقظة الإسلامية والاجتهاد الإسلامى إزاء أزمة الفكر الإسلامى ، ومآزق الأمة الإسلامية ، فلا نعتقد أن هناك مجالاً للخلاف على ضرورة وأهمية ، بل وجوب أن ينفر قوم من مفكرى الأمة ، فى عصرنا الراهن ، فيعكفون على صياغة الإسلام كبديل حضارى للنموذج الغربى ، الوافد والمهيمن على القطاع الأكبر والمؤثر من واقعنا وفكرنا . . كبديل أيضاً لفكرية التخلف الموروث ، التى تفل قدرات الأمة وتفيد خطاها وتفقد القدرة على الإبداع . . وعلى أهمية وضرورة تحديد معالم هذا البديل الحضارى الإسلامى . كدليل عمل لكل العاملين فى إطار النهضة الإسلامية ، يختلف الميادين . . سواء منهم الذين يرون أن الأزمة فكرية ، أساساً وبالترجمة الأولى ، فيؤمنون بأن هذا الميدان هو الوحيد الجدير بالجهاد والاجتهاد . . أو أولئك الذين يعطون الأهمية والأولوية لميادين أخرى - سياسية كانت أو أخلاقية - . . فلا غناء عن «دليل العمل» هذا ، بالنسبة لكل الفرقاء .

بل إن أهمية وضوح معالم هذا «الدليل - البديل» لتتجاوز نطاق حاجات النهضة فى عالم الإسلام ووطنه وأمتة ، لتمتد إلى ميدان «الخيار الحضارى» الذى يستشرقه

اليوم كل الذين يدركون - حتى في الغرب - طبيعة وحدة المآزق الذي يأخذ بهضاق الحضارة الغربية . . لا ليكون النموذج الإسلامي بديلاً للحضارة الغربية ، في بلادها . . فلربما كان ذلك - في المدى القريب - والمنظور - حلمًا طويلاً ومثلاً خيالياً . . وإنما - على الأقل - ليكون ملهمًا ومؤثرًا في تطعيم الحضارة الغربية بما يدفعها نحو التوازن والرشاد الذي يعدل مسارها ، وينقذ إنسانها . . وكل الواقعين في دوائر جاذبيتها وتأثيراتها . .

وغني عن البيان أن هناك فرائد كثيرة محققة ، لكل العاملين في الحقل الإسلامي ، من وراء الوحدة أو التقارب في الرؤية الفكرية لطبيعة هذه الأزمة - المفصحة عن أسبابها - ولنسبل تجاوزها . . وللعالم النهضة الإسلامية المنشودة - أي للمشروع الحضاري الإسلامي . . وفي مقدمة هذه الفوائد اجتماع الجهود ووحدة الطاقات الفكرية القائمة لحركة النهضة الإسلامية . . ذلك أن الانقسامات التي تشهدها الآن لطاقات الفكر وفعالياته ، إن في صفوف الإسلاميين ، أو بين عموم الإسلاميين وعموم العلمانيين ، إنما تعجز طاقات الأمة عن الفعل المناسب ، عند تقسمها بين المتنازعين الذين يتجادون حبال الطاقات والفعاليات محولين إياها إلى : « الشبات عند نقطة الصفر » ١٩ . .

كذلك فإن دراسة الأزمة ، إذا هي استخلصت الدروس والعبر من الفشل والإحباط اللذين أضابا دعوات وحركات وأجيال ، هزت على درب محاولات النهضة الإسلامية الحديثة . . لم ينقصها « الحماس » للتغيير . . لكنها افتقرت إلى « الاجتهاد والتجديد في الفكر » المتفقه في « الواقع » والقادر على إعادة صياغته صياغة إسلامية ، وضبط حركته بالمعايير الإسلامية . . أي أنها افتقرت إلى وضوح الرؤية . . إن دواصة تاريخنا في محاولات النهضة الحديثة - من « الوهابية » إلى « السنوسية » إلى « المهديّة » إلى دعوة الأفغان - وحركته - الجامعة الإسلامية - إلى « الإخوان المسلمين » وإفرازاتهم المعاصرة . . وما في هذا التاريخ - رغم إنجازاته الإيجابية الكبرى - من عشرات وإخفاقات وإحباطات . . تقطع - مثل هذه الدراسة - بأن بلورة الإسلام كبديل حضاري ، ووضع معالجه كدليل عمل - باعتباره « الرائد الذي لا يكذب أهله » - هو السبيل إلى إنقاذ الانعطاف الجماهيري المعاصرة نحو الإسلام من إغفاق جديد وإحباط أكيد !



إن هذه الأمة قد منَّ الله عليها إذ عصمها من الاجتماع على الضلال . . فلم يطبق على جميعها عموم البلوى المتمثلة في الانحراف عن منهج النبوة، حتى في أقسى ظروف الجُمُود والتراجع والانحطاط . . نعم حققت المصاييح - فضل الأكترون السبيل - لكن المصاييح لم تنطفئ . . ولقد حدثنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عن هذه الخصوصية التي يميز الله بها هذه الأمة، عندما قال: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك» (١).

ونحن نؤمن أن لهذه الخصوصية علاقة بكون شريعتنا ورسالة نبينا، عليه الصلاة والسلام، هما الشريعة والرسالة القائمة، فلا نبى بعد محمد، ولا رسالة بعد رسالة الإسلام وشريعته، ومن ثم انتهى من تاريخ هذه الأمة عموم الانحراف عن منهج النبوة وسبيل الله، لأن حدوث ذلك إنما يقتضي - وفق لطف الله - إرساله رسولا جديدا.

لكن وجود الجماعة القائمة على الحق، والتي لا يضرها من خذلها، إنما يمثل الاستثناء من قاعدة عموم البلوى . . وهو أمر لا يعني سيادة منهج الإسلام ولا أداء الأمة لرمالة الخلافة عن الله، والقيام بمهمة الشهداء على الناس التي أودعها الله ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...﴾ (البقرة: ١٤٣).

وهنا تبرز أهمية تلمس السبيل التي تحول الجماعة القائمة على الحق من وضع «الاستثناء» الذي يؤكد قاعدة التخلي عن منهج الإسلام، إلى «القاعدة» التي تجعل هذا المنهج دليل عمل الأمة وسراجها الوهاج على صراط الله المستقيم . .



وتلك هي الفرصة التاريخية المواتية التي تقدمها الصحوة الإسلامية المعاصرة لأهل الفكر من الطائفة الظاهرين على الحق، لتسليح هذه الصحوة بـ«الحقار الإسلامي» الحق، وذلك حتى لا تدفع جماهيرها - كنفا قلنا - إلى إغراق جديد وإحباط أكيد . .

(١) رَوَاهُ مُسْلِمٌ .

وإذا كانت الأسباب التي أشرنا إليها كافية لتحقيق اتفاقنا على أهمية وضرورة معالجة «أزمة الفكر الإسلامي» . . . فلا بد أن يقضي هذا الاتفاق إلى الاتفاق على ضرورة الاهتمام «بالمنهج» . . . فالمنهج هو الطريق . . . بل إنه - في اصطلاح العربية - «الطريق المستقيم» وليس مطلق الطريق ولا أى طريق! . . . إنه - في موضوعنا - الطريق - والنظام - والإطار الحاكم والجامع والرابط والناظم للعالم التي نحدد مكان ومكانة الإنسان في هذا الكون . . . ورسالتنا في هذا الوجود . . . وعلاقته بالأغيار . . . ومبصره بعد هذه الحياة الدنيا . . . ومن هنا تأتي أهمية تحديد معالمه، كمدخل لا غنى عنه لصياغة الإسلام كنموذج حضارى للإنسان المسلم والأمة الإسلامية، أى لحل الأزمة الفكرية، ببلورة معالم المشرق الحضارى الذى تستطيع الأمة، إذا هي انتصت إليه، ورفعت لواءه، وبنحته ولاعها، ووضعت في الممارسة والتطبيق، أن تتحقق من إसार التخلف الموروث والاستلاب الوافد المفروض عليها من خارج الحدود . . . وعندئذ يصلح ويتصلح لها أمر معاشها - دنياها - وأمر معادها - في الآخرة - معاً، دونما خلل أو اختلال!

وغنى عن البيان كذلك أن هذه المهمة - مهمة تحديد معالم المنهج الإسلامى - إنما تغاير تماماً مهمة الذين يتحدثون عن «البرنامج الإسلامى»، ويطلبونه من الداعين إلى إسلامية الحياة فى المحيط الإسلامى، كما أنها تغاير مهمة تحديد مناهج البحث فى فروع المعرفة ومختلف العلوم . . . فتشخيص أزمة الفكر الإسلامى، وتلمس معالم المنهج الإسلامى - بالقياس إلى «البرامج الإسلامية» - و«مناهج البحث» المتخصصة والخاصة - هو أشبه ما يكون بـ «الصناعة الثقيلة» - الصناعة التحويلية - «صناعة أدوات الإنتاج» - بالقياس إلى «حرف الصناعة الخفيفة» - «صناعة أدوات الحياة اليومية» . . . وذلك إذا تصورنا - وهذا جائز تماماً - المبتكر صناعة من الصناعات . . . ففما تحاوله - فى تلمس معالم المنهج الإسلامى - هو المدخل الحاكم، الذى يقضى إلى إمكانية صياغة الإسلام، كمشروع حضارى بديل . . . وهو الذى يبنى - بدوره - للعاملين بالحقل الإسلامى أسباب وضع البرامج الإسلامية، فى الميادين المختلفة، وصياغة «مناهج البحث» الجزئية والمتخصصة، عندما يتها لها ولهم الضرورى من الشروط والإمكانات . . . فما نحن بصدده محاولته هو صياغة منهج الحياة الإسلامى . . . «المنهج الأم» - إذا جاز التعبير - الذى هو السبيل إلى

صياغة الإسلام، كمشروع حضارى، بما يتضمنه هذا المشروع من «برامج مرحلية»
لتغيير الواقع، ومن «مناهج بحث» فى المعارف والعلوم . .
وأيضاً . . فلا بد - ونحن نحدد مهمة هذه الصفحات - من أن نجيب على هذا
السؤال :

«أهو منهج» للفكر «هذا الذى نبحث فى معالقه؟» . .

«أم أنه منهج» الحياة؟» . .

ونحن نبدأ إجابتنا على السؤال بالتساؤل! . . فنقول: هل هناك «مغايرة» بين
«الفكر» الإسلامى وبين «الحياة» الإسلامية؟ . . ومن ثم «مغايرة» بين «المنهج» فى
كل منهما؟ . .

إن «الفكر» الإسلامى إذا غاير «الحياة» الإسلامية، أو حتى «انعزل» عنها، فقد
فعليته، ونجايزته الحياة، بل ونسخته، لتبحث لها عن فكر جديد . . وكذلك
«الحياة» الإسلامية، إذا غايرت الفكر الإسلامى ضلت الطريق إلى إسلاميتها،
وسقطت فى وهدة المعايير والقيم والضوابط والتصورات غميز الملتزمة بصيغة
الإسلام فى العقيدة والشريعة والحضارة والأخلاق . . فلا بد، إذن، من تزامن
وتلازم «الفكر» و«الحياة» فى منهج الإسلام . . ولا بد، إذن، من قيام العروة
الوثقى «فى المنهج» بين «الفكر» وبين «الحياة» .

ولكننا نقول: إن انتقاء «المغايرة» لا يبنى «التميز» و«الاختصاص» فى «المنهج»
بعالم فكر الإسلام والحياة التى يرسخها الإسلام للمسلمين . .

إننا فى «الفكر» الإسلامى، لسنا بإزاء منهج واحد . . بل بإزاء «مناهج» إسلامية
عديدة، تشترك فى إسلاميتها، لكنها تتمايز - دون أنه تشاير أو تناقض - بتمايز
العلوم والفنون والآداب الإسلامية والمصطلغة بصيغة الإسلام . . تلك قضية لا
يختلف فيها ولا عليها أهل الذكر والاختصاص . . فنحن بحاجة إلى بلورة وتحديد
وصياغة المناهج الإسلامية لفكر الإسلام، مثلاً، فى علم أصول الدين وفلسفته . .
وفى علم أصول الفقه وقوانينه . . وفى علوم القرآن الكريم . . وفى علوم السنة
النبوية الشريفة . . بل وفى علوم العربية، التى هى لسان الإسلام، ووعاء وأداة

علومه - ديناً وحضارة - . . كذلك نحن بحاجة إلى بلورة وتحديد وعياغة المنهج الإسلامي الخاص بعلوم المادة والطبيعة، والذي يربط أبحاثها بالغايات الإسلامية والحكم الإلهية، والذي يحكم وظائفها وتطبيقاتها بالقيم والأخلاقيات الإسلامية . .

نحن - في هذا الميدان - بحاجة إلى «مناهج» وليس إلى «منهج واحد» . . وهي: «بالطبع» مناهج «الفكر» تختص بقواعد النظر والبحث والاستنباط الخاصة بكل علم أو فن من هذه العلوم والآداب والفنون . .

فكثير هذه المناهج جميعاً، لا بد - بحكم شمولية الإسلام للفكر والحياة - كل ميادين الفكر وجميع مجالات الحياة - لا بد لهذه المناهج جميعاً من الارتباط بمنهج الحياة الإسلامية، التي هي الغاية من وراء كل العلوم وجميع الآداب وسائر الفنون . . فإقامة الحياة الإسلامية، التي تكسب إسلاميتها بتجسيدها لفكر الإسلام، هي الغاية الحقيقية من كل العلوم: إذ غاية «الفكر» الإسلامي هي إقامة «الحياة» الإسلامية في الدنيا، لتكون المعبر المفضى إلى دار الخلود . .

ومن هنا يظهر الارتباط بين منهج الفكر الإسلامي العام، وبين منهج الحياة الإسلامية العامة . . وتظهر الصلات بين منهج الحياة الإسلامية والمناهج المتخصصة لمختلف علوم الإسلام الدين وعلوم وفنون الواقع الإسلامي والحياة الإسلامية . .

وعلى ضوء هذه الإشارات، والمحددة للقضية، فإن ما نحن بصددده هو «منهج الفكر الإسلامي» التكافلي «إسلامية الحياة» التي يضمها هذا المنهج في الممارسة والتطبيق . . وليست بصدد بلورة وتحديد قوانين وقواعد المناهج الجزئية للعلوم المختلفة كما يراها منهج الإسلام . . إتنايلاً المنهج الكلي، الحاكم للحياة الإسلامية، في الفكر والتطبيق . . والذي، وإن لم تكن قواعد النظر والاستنباط والبحث في العلوم المختلفة هي مهمته الأساسية، إلا أن معالجه - التي حرصد أهمها في الصفحات الآتية - هي مفاتيح الإضاءة ومداخل الوصول، والمعايير الأساسية والعمدة الحاكمة في مختلف ميادين هذه المناهج الجزئية والتشعبة لهذه العلوم والآداب والفنون . .

إنه منهج «فكر الحياة الإسلامية»، الرباني المصدر، الإنساني الموجه . . الذي

يمثل معيار «الإسلامية» للحياة، بما فيها من علوم وأداب وفنون . . وهو، وإن لم تكن مهمته إبداع وصياغة قوانين النظر الخاصة بكل علم من علوم الإسلام والمسلمين، إلا أنه يطمح إلى أن يكون المدخل إلى صياغة هذه المناهج المتعددة والتميزة - أو على الأقل إسهاماً في هذه المهمة الفكرية الكبرى - وذلك بواسطة صفوة أهل الذكور والاختصاص من مفكرى الإسلام في كل علم من هذه العلوم . .

ذلك هو تحديد ماهية هذا المنهج . . ولوظيفته . . ولموقعه ومكانته من المناهج الجزئية والمتخصصة لعلوم الإسلام . . فليس هو المنهج البديل، الذي يغنى عن المناهج الجزئية والمتخصصة في علوم الإسلام وحضارته . . وإنما هو منهج «فكر الحياة الإسلامية» الذي لا غنى عنه حتى في صياغة وبلورة مناهج هذه العلوم . .

لكن . . وعند هذا الحد من هذا التمهيد - وقبل الدخول في رصد معالم هذا المنهج الإسلامى - لا بد من الإجابة عن سؤال :

• هل للأئمة الإسلامية منهج إسلامى مغاير أو متميز عن مناهج أم الحضارات الأخرى ؟؟ . . إننا نجيب عن هذا السؤال بـ «نعم» . . وإن كنا نكتفى في حيثيات هذه الإجابة بالإشارة إلى أبرز الحقائق الموضوعية فيها . .

إن استقرار واقع مناهج العلوم والفنون، يقطع بتعدد هذه المناهج، يتعدد هذه العلوم والفنون . . فمناهج العلوم الطبيعية، التي تدرس المادة والظواهر الكونية الثابتة، تختلف وتغاير مناهج العلوم الإنسانية، التي تدرس النفس الإنسانية وظواهرها الاجتماعية المعقدة والمتغيرة بتغاير مكونات هذه النفس . . والمناهج التي تعين على تصور «عالم الغيب» لا يمكن أن تكون هي ذات المناهج التي نتصور بها وندرس «عالم الشهادة» . . ومناهج العلوم العقلية مغايرة ومتميزة عن مناهج الفنون والآداب القولية والبصرية والسعوية . .

ويؤكد صدق هذا المعنى، وضرورته أننا نتحدث، هنا، عن هذا المنهج الذى إذا سلكتاه فإنه يقضى بنا إلى ثمرة : «الإنسان السوى» - بالمعنى الحضارى والاجتماعى الشامل - . . فهو منهج وإن كان يربأنى المصدر، إلا أنه إنسانى الموضوع، موضوعه : أفكار وعلوم وفنون ومعارف الإنسان المسلم . . وكذلك التطبيقات والفروابط والأخلاقيات المتميزة لهذا الإنسان المسلم حينان تطبيقات العلوم الطبيعية

ذات الحقائق العامة عالمياً... ولذلك فهو منهج متميز يميز هذا الإنسان المسلم، الذي تميزه عن غيره: عقيدة متميزة، وشريعة خاصة، أثمرت حضارة متميزة هي حضارة الإسلام..

وإذا كان دين الله، سبحانه وتعالى، واحداً، أزلاً أبداً، منذ آدم إلى محمد بن عبد الله، عليهما السلام... فلقد تعددت الشرائع والمناهج بتعدد أم الرسالات وحضاراتها... وزاد هذه الحقيقة بروزاً وتأكيداً تميز العقيدة الإسلامية بعد أن أصاب الغش والتحريف جوهر التوحيد فيما سبق الرسالة المحمدية من رسالات... فعدا التميز، الذي أمتازت به حضارتنا، شاملاً العقيدة والشريعة كليتهما..

فوحدة الدين، التي حدثنا عنها القرآن الكريم عندما قال: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (البقرة: ١٣) لم تعد قائمة، على النحو الواجب بالأصول الجوهرية، بعد ما أصاب عقيدة التوحيد في لاهوت الرسالات السابقة من غش وتحريف... الأمر الذي أكد التعددية والتمايز في الشرائع والمناهج، التي حدثنا عنها القرآن الكريم بقوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مَعَكُمْ شَرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: ٤٨).

وإذا كان ابن عباس، رضي الله عنهما، قد تحدث عن المنهج الإسلامي... منهج النبوة، فوصفه بأنه: «هو سبيل النبوة ومستها»^(١)... فإن جميع ذلك يشهد على أن تميز المنهج الإسلامي هو واقع، بالملاحظة والاستقراء، كما أنه إرادة إلهية، تحدثت عنها آيات القرآن الكريم..

فللإسلام، إذن، منهج متميز... هو منهج النبوة... الرباني المصدر... الإنساني الموضوع... ولما كان الإسلام ديناً جامعاً... فلقد أحدث في الواقع والممارسة

(١) رواه البخاري.

والحياة الإنسانية أثرًا جامعًا وبناءً متكاملًا . فكانت عقيدته وشريعته - أي «الوضع الإلهي» في بنائه - بمثابة الحجر الذي ألقي في التهر، لتنداح من حوله ، وبسببه ، الدوائر المتعددة والمتسعة ، التي ليست هي ذات الحجر ، لكنها أثر من آثاره ، وبمرتبطة به رباط العروة الوثقى . . هكذا صنع الإسلام - كوضع إلهي - عندنا ، وقر في القلب ، وصدق العمل . . فلقد انداحت من حول عقيدته وشريعته وتوالت دوائر ولينات صرح الحضارة الإسلامية ، جهداً بشرياً ، وإبداعاً إنسانياً - وليس وضعاً إلهياً - لكنه وثيق العينة ، في الروح والتوجيه ، بما وضع الله ، مصاغ وفق معايير الوحي ، مصبوغ بصبغة الله . . سالك في «الحضارة» منهج الإسلام «الدين» .

فمنهج النبوة ، الذي عبداً منهج حضارة ، هو الذي تميزت به حضارتنا عن غيرها ، لتمييزه . . وهذه المعالم التي تميزه هي ذاتها معايير التجديد لهذه الحضارة ، عندنا يصيبها الجمود ، وضوابط النهضة لها إذا عدت عليها عواذى الانحطاط . . ومن هنا تبرر أهمية تلمسها ورصدها وصياغتها عندما تكون المهمة الكبرى هي إنقاذ الأمة من المأزق الذي وقعت فيه والوهدة التي تردت فيها . .

وهذه الحقيقة . . حقيقة تميز الحضارة الإسلامية بتميز منهجها ، هو الذي يجعل من رفضنا للنموذج الحضاري الغربي - بشقيه الليبرالي والشمولي - ومنهج الوضحي موقفاً طبيعياً ، نابعاً من القانون الإلهي في تعدد وتمايز الشرائع والمنهج . . وذلك فضلاً عن قصور هذا النموذج الغربي الناتج من تنكبه النهج الإيماني ، حتى في صورته المسيحية ، التي حرفت بعض مواضعها ، ثم شوّهت صورتها الغربية تشويهاً يبعد بينها وبين حقيقتها الأولى . . ومن هنا كان قبول المنهج الغربي ونموذجه الحضاري: استلاباً . . وهيمنة . . واحتواء . . وتبعية حضارية . . وإنحرافاً عن النهج المومن . . وليس نهضة . . وتقدماً . . وإعتاقاً .

* * *

والآن . . وقبل رصدها تيسر رصده من معالم المنهج الإسلامي . . لا بد من التنبيه على أننا قد اخترنا فترة خلافة الراشدين عمود بن الخطاب . . رضي الله عنه ، حقبة تاريخية وبئة واقعية رشحتها كي نستخلص منها معالم تطبيقات هذا

للمنهج - مع الاستثناس بافتداداتها - فكراً ونصوصاً ومواقف - بعد هذه الحقبة التاريخية، الواقعة بين (١٣ هـ - ٦٣٤ م) وبين (٢٣ هـ - ٦٤٤ م) . . . اختبرنا هذه الحقبة، لا لأنها صانعة هذا المنهج، وإنما كنموذج لتطبيقاته الخلاقة والمبدعة والمتطورة . . .

أما أسباب اختيار هذه الفترة لتكون منبع رصدها معالم تطبيقات هذا المنهج الإسلامي، وقبل تتبع «الخط البياني» لسيرته - صريحاً وخبوياً - فلأن في مقدماتها ما اجتمع لهذه الفترة وفيها من:

أ - أن تطبيقاتها للمنهج الإسلامي - منهج النبوة - لم تكن تحت قيادة المعصوم، صلى الله عليه وسلم، حتى يقول قائل: إنها لا تصلح للقياس عليها، إذ أتى لغير المعصومين التأسيس بمنهج كان يقوم على تطبيقه معصوم، ينزل الوحي لتصويب اجتهاداته إذا خرجت عن السبيل؟ بقي عهد عمر لم تكن هناك عصمة ولا معصوم يقود التطبيق لمنهج الإسلام،

ب - خصوصية الالتزام - في هذه الفترة - بالمنهج النبوي وتطبيقه . . . وذلك قبل أن تطرأ عليه الطوارئ . . . وبخاصة تلك التي أثمرتها أحداث «الفتنة الكبرى» الأولى، التي نجم قرنها في السنوات الأخيرة من عهد الراشد الثالث عثمان بن عفان، رضي الله عنه .

ج - مع خصوصية اكتمال بناء الدولة الإسلامية . . . وخروجها من بساطة واقع دولة النبي صلى الله عليه وسلم، والصديق أبي بكر رضي الله عنه، وخروجها من بساطة ذلك الواقع، إلى تعقيدات وتراكيب واقع البلاد المفتوحة، ذات الموارث الحضارية القديمة - بعد هزيمة الفرس والروم - . . . الأمر الذي - نشيط العقل المسلم للجهتد، واستنفره كي يستبطن الأحكام الجديدة - من مقاصد الشريعة وتكلياتها - للواقع الجديد .

كانت النصوص قد تاهت بختام النبوة واكتمال الدين . . . وكان الواقع وجولته قد تغير وتعد . . . فإذا بالعقل المسلم بجهتد، في التطبيق والإبداع، على النحو الذي جعل هذه الفترة - خلافة عمر بن الخطاب - النموذج الصالح والدليل الصادق على صلاح المنهج الإسلامي لواقعية التطور عبر الزمان والمكان . . . ذلك أن ثمرات هذا

الإبداع، في مواجهة المستحدثات، كانت بمثابة الأخصان المتجددة والمتكاثرة في أصل شجرة المنهج الإسلامي، الثابت والمرقوي من عقائد الإسلام. . . وعيشة القسمات والسماوات التي تمثلت فيها أبرز معالم هذا المنهج الإسلامي، الذي نحاول تلمسه ورصده في هذه الصفحات. . . إنه الاختيار - (لفترة خلافة عمر بن الخطاب) - الذي لا يتغيا استحضار مشكلاتها وقضاياها إلى عصرنا الراهن، ولا صب واقعتنا في قوالب تجاربها. . . وإنما الغاية هي استخلاص معالم المنهج الإسلامي من حقيقة متميزة لتطبيقاته قبل مرحلة «الغبش»، وعندما قام الدليل على عموم صلاحها للفعل عبر التطور، في الزمان والمكان : .



وإذا جاز لنا - قبل تفصيل القول في معالم هذا المنهج - أن نكشف التعبير عن «محاورة» تلك التي يضمها «إطاره» فإننا نستطيع أن نقول : إنها محاور منهج إلهي المصدر إنساني الموضوع، يحكم شئون إنسان مخلوق. . . الخالق واحد. . . يحيا في عالم مخلوق لذات الخالق الواحد. . . وينهض برسالة الخلافة عن ربه في عمران عالمه، وفق بنود عقد وعهد الاستخلاف، استعداداً للقاء ربه يوم المعاد والحساب والجزاء. . .

وأن نقول أيضاً عن «وظيفة» هذا المنهج : إنها وضح الرؤية الإسلامية، التي تيسر الإجابة الإسلامية على تساؤلات هذا الإنسان : من أين جاء؟ . . . وكيف يحيا؟ . . . وإلى أين المصير؟ . . .

فهو، إذن، منهج شمولي - جامع - شمولية رسالة الإسلام. . . وهو، أيضاً، متميز، تميز رسالة الإسلام.



الله .. والإنسان .. والعالم (البداء .. والمسيرة .. والمصير)

— وحدانية الخالق المعبود

— الإنسان: الخليفة

— كون تحكمه الأسباب المخلوقة

— سبل الوعي والمعرفة

وحدانية الخالق المعبود

فى التصور الإسلامى يبلغ التوحيد فى مراتب التنزيه والتجريد حذباً لا يستطيع فيه كلمات اللغة ولا خيالات الذهن تحديد كنه الذات الإلهية وماهيتها وهويتها . . . ومن ثم فليس سوى نقى الشبه والمماثلة والتشبيه سبيلاً أمام الإنسان للاقتراب من التصور الأدق لهذه الوجدانية ، وما لها من تنزيه عن مشابهة المحدثات ، كل المحدثات . . . وكل ما عداها فجميعه محدثات ! ولذلك ، فإن أرقى الدرجات التى يستطيع العقل المسلم أن يصعد إليها ، على «سلم تصور الذات الإلهية» ، هى تلك التى يتلو فيها وعليها قول الله ، سبحانه : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى : ١١) . . . ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝﴾ (٢) ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (٣) ولم يكن له كفواً أحدٌ﴾ (الإخلاص : ٤-١) . . . أما الصياغة البشرية الدقيقة ، التى تعبر عن هذه الحقيقة ، فهى كلمات السلف : « . . . كل ما خطر على بالك فالف ليس كذلك ! . . . » فى ضوء ذلك نتلقى ونؤمن بالصفات التى وصف الله بها ذاته ، وتعبير عندها نسيح بأسمائه الحمى ، وإفراد الله سبحانه وتعالى ، بالخلق والعناية والبرعاية والإنعام . . . وكذلك إفراده بالربوبية . . . يعنى تحرير الإنسان من العبودية لغير الله ، من الطواغيت والأشياء والأعيان والقوى المادية والأساطير والأوهام . . . ففيه جوهر التحرير ، وقمة التحرير الذى يفك كل قيود الإنسان عندهما يخص عبوديته الذات الإلهية ، التى جلست فى التصور ، عن المادة ، واستهدفت شرائعها . أيضاً . . . تحرير هذا الإنسان وإسقاط الإحير والأغلال التى كانت تقيد عقله وتعجز خطاه ! . . .

ولقد أمعن التصور الإسلامى فى التوحيد للذات الإلهية ، وفى تنزيهها عن الشبه والمثابهة ، والمثل والمماثلة عندما كشف للعقل المسلم انفراد الذات الإلهية ، دون كل من عداها وما عداها ، بهذه الوجدانية . . . فكل من عدا الله وجميع ما سواه قائم على الثنائية والازواج والاجتماع والاشتراك . . . فقوام الأحياء . . . وكل ما فى الكون

أحياء بمعنى ما - مؤسس على قاعدة وفلسفة التزاوج ﴿ مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ ﴾ (هود: ٤٠) و﴿ الْمُؤْمِنُونَ: ٢٧ ﴾ . ﴿ سَيَحْنُ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تَنْبَتِ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (يس: ٣٦) . . . وعلى الجماعية والارتفاق والتساند والتعاون والاجتماع ﴿ وَمِمَّا مِنْ ذَاتِهِ فِي الْأَرْضِ وَلَا تَظَالِرُ يَطْبَعُ بَجَنَاحِهِ إِلَّا أَمْرٌ أَمَّا لَكُمْ ﴾ (الأنعام: ٣٨) . . . أما الخالق، سبحانه وتعالى، فهو وحده المتزه عن الإزدهاج والاشتراك، أو المماثلة والتشبيه أو الحاجة والاجتماع .

بهذا التوحيد يمتلك المنهج الإسلامي فلسفة يتجاز بها، ويميزه عن كل المناهج والشرائع والديانات والفلسفات غير الإسلامية . . . والوعي بهذه الحقيقة يدعو الإسلاميين إلى أعمال هذه القسمة: ليزول « الغش »؛ وذلك حتى لا يطمس بقاء التوحيد والتزوية الإسلامي . . . وحتى تظل هذه السمة من سمات المنهج الإسلامي - سمة التوحيد والتزوية - فاعلية فعلها، وبكل طاقاتها، في تحرير الإنسان من العبودية لغير الله . . . فهي، إذن، سمة في منهج حضارى، تنهض بالدور الأول في الصياغة لهذا الإنسان كي يكون حراً . . . وليست قضية نظرية يقف فعلها عند مجرد التصور الإنساني لذات الله .

لقد كان « الغش »، ثم التحريف الذى أصاب عقيدة التوحيد في المسيحية، سواء منه ذلك الذى أتاه من « الغنوصية - الباطنية » الشرقية، أو من « المادية الوثنية » الرومانية - الإغريقية، بداية افتقار التصور المسيحى إلى نقاء عقيدة التوحيد، الأمر الذى طوع المسيحية - فى صورتها الغربية - بل والشرقية منذ هزيمة التوحيد فى لاهوت الكنائس الشرقية - والذى مثل أريوس (المتوفى ٣٣٦م) - بعد إدانة الأريوسية^(١) فى مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١م - كانت تلك البداية هى نهاية

(١) الأريوسية: هى الاتجاه الموحدا فى المسيحية الشرقية، متسوب إلى أريوس، وفى ميلاده خلاف بين سنوات ٢٥٠، أو ٢٧٠، أو ٢٨٠ . وكانت وفاته سنة ٣٣٦م، ولقد جمع أريوس بين علوم مدرسة أنطاكية ومدرسة الإسكندرية، وكان واحدا من رجال الدين بالإسكندرية، وتميز نزعه بإنكار ألوهية المسيح، عليه السلام، فالله، فى الأريوسية، جوهر أبدي أحدهم ولد ولم يولد، وكل ما سواه مخلوق، حتى « الكلمة » لأنها أكبرها من المخلوقات، مخلوقة من لا شيء، وليست من جوهر الله الذى شئى . ولقد أدانته وأتباعه وترجمته مجمع « نيقية » الذى دعا إليه الإمبراطور قسطنطين سنة ٣٢٥م، ثم نصرت مجمع القدامى بعد عشر سنوات، ولكن الأريوسية تسعقت بعد مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١م بعد وفاة أنصارها الأوائل، وبسبب انحطاط الدولة البيزنطية لدعاتها، واعتبارها هرطقة وبذعة متخلفة لقانون الإيمان الذى صاغه مجمع نيقية سنة ٣٢٥م وإن ظلت موجودة حتى ظهور الإسلام . انظر (خاتمة المعارف) - بإشراف أفرام البستاني - طبعة بيروت سنة ١٩٥٦م .

العلاقة بين المسيحية وبين نقاء عقيدة التوحيد . . الأمر الذي طوع لامتونها
وكنائسها، ومن ثم إيمانها لعبادة المادة والمال والأشياء والأغيار وسلطة الأجبان
والرهبان، فعدت هاشما في الحضارة الغربية ذات الطابع المادي، والتي تسرى في
عروقها بثايا وثنية اليونان القدماء . . حتى لقد صدق قاضى القضاة عبد الجبار بن
أحمد (٤١٥هـ - ١٠٢٤م) عندما يرصد التحول الذي أصاب المسيحية الشرقية بعدما
تغيرت فقال: «إن النصرانية عندما دخلت روما، لم تنصّر روما، ولكن النصرانية
هى التى تزومت» ١٩ . .

إن السند الأول والأعظم والدائم الذى يعصم الإنسان من الضعف والتسليم
والاستسلام لقوى الغرائز والشهوات المضيئة من داخله، ولقوى المادة والاستبداد
المحيطة به، إن هذا السند العاصم والملجأ الكافى والمدد المعين هو الإيمان بالله
الواحد، قوة فوق كل القوى، بل خالقة وقاهرة لكل ما فى الكون من قوى . . وهنا،
وبهذا المعنى يصبح التوحيد فى الألوهية، وتصبح شهادة: (لا إله إلا الله)، ونداء:
(الله أكبر) الطاقة العظمى والدائمة الفعل فى تحرير الإنسان، وإطلاق طاقاته
الفاعلة من أسر قيود الغرائز والشهوات والأشياء والأغيار والطواغيت . .

هكذا يصبح أفراد الله سبحانه وتعالى بالألوهية والربوبية طاقة خلقة دائمة:
الفعل والتأثير، تدفع الأمة الإسلامية وتعين أبناءها، إذا هم وعوا حقيقتها، وأزالوا
الغش عن تصوراتهم لها . . تدفعهم وتعينهم على مواجهة هزيمة القوى الخارجية،
التي تفرض على ديار الإسلام وأمتة الاستلاب الفكرى والنهب الاقتصادى
والإخلاق العسكوى والتبعية السياسية . . وعلى مواجهة الطواغيت الذين يتزاحمون
على مسرح الحياة الإسلامية، طالين أن يعبدوا مع الله أو من دون الله . . .
طواغيت الاستبداد السياسى . . والاستبداد المالى . . وطواغيت العصبية الظالمة،
قبلية ووطنية وقومية وعنصرية . . وطواغيت الذات والغرائز والشهوات . . إلخ . .

إن التوحيد الإسلامى، ليس كلمة ينطق بها الإنسان، ولا هو مجرد تصور فلسفى
لعلاقة الإنسان بالخالق . . وإنما هو ثورة تحريرية، تعتق الإنسان، بكل طاقاته، من
العبودية لكل الأغيار، فى ذات اللحظة التى يخلص فيها أفراد الله، سبحانه،

بخالص العبودية وتكملها . إنه التحقيق الكامل لانتماء هذا الإنسان إلى الله . . وهو الانتماء الذي يعصم هذا الإنسان من كل ألوان الضعف التي تدفع به إلى هاوية الاغتراب . .

إن أفراد الله بالوجدانية والروبية هو الذي يجعل الإيمان بالله الروح السارية والقوة الموجهة لكل أعمال الإنسان . . فيصبح الإبداع البشري الخير ، أيا كانت ميادينه ، صلاة خاشعة في محراب الكون لمن خلقه ويرعاه . .

فإذا غاب هذا المفهوم للتوحيد ، أو تغيشت صورته ، فلا خاصم للإنسان من عبادة عجل السامري - عبادة الذهب - كما فعل قداماء بني إسرائيل . . أو عبادة اللذة والشهوات والذات والمال والأشياء ، كما هو حال الحضارة الغربية «المسيحية» الآن . تلك الحضارة التي قال فيها نفر من أبنائها : إن أهلها يعبدون «البنك» ستة أيام في الأسبوع ، ثم يذهب نفر منهم إلى الكنيسة في اليوم السابع - وذلك دون أن تغيب بصورة «البنك» عنهم أثناء القداس ؟! . .

إن هذا التوحيد الإسلامي فلسفة متميزة بعلاقة متميزة تجمع الإنسان بالموجد والموجود . . فالإنسان مخلوق لله ، وهو خليفة المكلف بحضرة العالم وفق مقاصد الشريعة - عقد وعهد الاستخلاف - وهو والطبيعة - بقواها وظواهرها - مخلوقات تأتلف بعلاقة التسانف والارتفاق . . وكل المخلوقات أم وجماعات ، وهي مع كل ما في السماوات والأرضين وما بينهما ترتبط برباط العبودية لله والتسبيح له - سبحانه وتعالى - وكذلك الحال بين الجسد والروح . . والذات والموضوع . . والدين والدنيا . . والعلم والدين . . والعلم والأخلاق . . والدنيا والآخرة . . والكواكب والأجرام والمجرات . . وعالم الغيب والشهادة . . والأسباب والغايات . . والبعد الذاتي والاجتماعي للإيمان . . قال الكل مجموع برباط التوحيد . . على النحو الذي يجعل الوجود بأسيره ، بمن فيه وما فيه ، محكومًا بقانون النظام والانتظام ، الصادر عن الواحد القادر ، الذي منه البدء ، وفيه المسيرة ، وإليه المصير . . خلق كل شيء فقدره تقديرًا .

لقد كان التوحيد الإسلامي ، وما يزال ، هو سبيل هوية الأمة ، ومن ثم توحيد موقفها المفكرو في العقائد والشرائع ، في الثوابت والأصول والأركان . . وتبعًا

لذلك، وانطلاقاً منه، السبيل لتوحيد موقفها الفلسفي والمعرفي في خضم الصراعات والتحديات الحضارية التي أحاطت وتحيط بها، منذ ظهور الإسلام وحتى عصرنا الراهن . . . وأيضاً، السبيل لتوحيد موقفها العقلي في معركة النهضة الحضارية التي هي طوق نجاتها من التخلف الموروث، والذي يكرسه التفريب بالمسخ والنسخ والتشويه لهويتها الإسلامية . . . لقد صنع التوحيد الإسلامي ذلك مع المسلمين الأوائل، الذين كانوا قبل إشراق شمس حطيا هشا لتيران الجاهلية، فتحولوا بشورته في تصور الكون إلى ثورة غيرت الواقع بالإحياء الإسلامي وبالتوحيد الإسلامي وبالتقدم الإسلامي وبالانضام إلى الحضارة الإسلامية، بعد الموات والتشردم، والتخلف والجاهلية التي سبقت إشراق شمس هذا التوحيد . . . وهو قادر على أن يصنع ذلك بنا ولنا دائماً وأبداً، شريطة أن نراه كما رآه سلفنا الصالح من رجال الصدر الأول: جوهر التدين . . . وفلسفة التصور للكون، والصانع الأول لوحد الأمة - داخلياً - ﴿رحمنا بينهم﴾ (الفتح: ٢٩) - وفي مواجهة الأعداء - ﴿أعداء على الكفار﴾ (الفتح: ٢٩) . ﴿أذلة على المؤمنين أعززة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم﴾ (المائدة: ٥٤) .

إن الموحّد في «الحق» توحيداً حقيقياً هو الإنسان الذي لا يقبل الدنية في دينه أو دنياه . . .

• إنه نموذج من فتية أهل الكهف الذين رفضوا ما ساد في قلوبهم من العبودية للأغيار . . . ﴿قاموا فقالوا ربنا رب السموات والأرض إن ندعوك من دونه إلهاً لقد قلنا إذا شططاً﴾ (٢٨) هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهاة فولا يأتون عليهم بسلطان بين فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً ﴿ (الكهف: ١٤، ١٥) .

• إنه نموذج المغيرة بن شعبة، عندما دخل يوم القامسية على «ربتم»، قائلاً: الفرس، فعجب من عبادتهم للملوك والطبقات والألقاب . . . وقال لهم: «إنا نعشر العرب سواء، لا يستعبد بعضنا بعضاً . . . قلقد أحيانا الله، تعالى، بالإسلام، أما أنتم فلان بعضكم أرباب بعض! ولقد تيقنت الآن أن أمركم مضمحل! فليس يقوم ملك على هذه السيرة ولا على هذه العقول!؟» .

• إنه نموذج المؤمن الذي يصل به الإسلام في مراتب العزة إلى الحد الذي تحدث عنه القرآن الكريم فقال: ﴿... وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (النافعون: ٨) . . .
والسرفى لامتلاكه هذه العزة هو تحرره، بالتوحيد، من عبودية الأغيار، لأنه يؤمن ويفقه قول الله سبحانه: ﴿... مَنْ كَانَ يَرْيِدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾ (فاطر: ١٠) . . .
فالتوحيد، الذي يجعل (الله العزة جميعًا) هو الذي يحرر المؤمن من عبودية الطواغيت والأغيار فيجعل له (العزة) مع الله ومع رسوله، عليه الصلاة والسلام . . .
• إنه نموذج «الإنسان-الرباني»، الذي إذا أقسم على الله أبرء الله، لأن التوحيد قد حرره من عبودية الأغيار، فضمن له إخلاص العبودية لله بلوغ حرية وفعالية من صاها الله القادر: «سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَغَمَزَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهَا، وَبَدَّاهُ الَّذِي يَبْطِشُ بِهَا» . . . ورجله التي تمشي بها، فأنى لقوة أخرى أن تقل هذا العزم والفعل الرباني في هذا الإنسان . . .

• إنه النموذج الذي يرتقى به التوحيد على سلم التحرير إلى حيث المديحة التي يشر الله، سبحانه وتعالى، بها هذا الإنسان الرباني، عندنا قال - كما في المأثور: «عندي أطمئن، تكن ربانيًا، تقول للشيء: كن، فيكون»؟
تلك بعض سمات ووظائف التوحيد في منهج الإسلام.



الإنسان، الخليقة

وإذا كانت تلك هي مكانة الذات الإلهية، وهذا هو مبلغ تزيينها في تصور المنهج الإسلامي، فإن موقع «الإنسان» ومكانه في هذا المنهج؟ . .

هنا أيضا، يتميز المنهج الإسلامي . . ففي الوقت الذي ذهبت فيه مذاهب وفلسفات إلى تقديم الإنسان في صورة «الحقير-الفاني»، الذي يكمن سر خلاصه، وتتحلى حقيقة لمحاته في «الفناء» بالكل أو بالمطلق - كما هو الحال في «البرقانا» Nirvana الهندية - حتى لقد جعلت من تعليم الجسد وتحقير المادة وإدارة الظاهر لطبيعات الحياة، مراتب للتقدم الإنساني على درب الخلاص، ومعارج لارتقاء النفس على طريق الفناء والامحاء! . .

في الوقت الذي رأينا فيه تقيض هذا المذهب، في صورة النزعة المادية التي «ألهمت الإنسان»، سواء بتصوره سيد الكون، أو «بأنسنتها الإله» - عندما تصوره بطلا . . أو عندما قالت بالحلول والتجسد والاتحاد . .

في الوقت الذي تطرفت فيه هذه المذاهب في النظر إلى موقع الإنسان وتصور مكانه ومكانته في هذا الوجود - وبالنسبة إلى الله، وإلى العالم - وجدنا المنهج الإسلامي يتخذ الموقف «الوسط - العادل - الحق» في هذا الموضوع . .

فبالله هو الحق الخالق الواحد . . والإنسان هو الخليفة الذي اصطفاه لعمارة هذا الكون . . فهو ليس الحقير الذي يكمن خلاصه في «الفناء والامحاء»، لأنه سيد في الكون، وسخر الله له ظواهره وقواه، لكنه ليس سيد هذا الكون، وإنما سيد فيه . . وسيادته في هذا الكون هي «نعمة» أنعم بها عليه سيد هذا الوجود، تكريما له، وتمكينا من القيام بمهام الاستخلاف في عمارة هذا الكون وترقيته وفقا لمتود عهد الاستخلاف . . فهي - أي هذه «السيادة - الإنسانية» - إنما قامت بمقتضى التكليف

الإلهي، والتفويض الرباني من المولي سبحانه وتعالى سيد هذا الكون ومخالقه وزايعه، وهي محكومة بروج عهد الاستخلاف وإطار النيابة والتوكيل الذي حمّله الله فيه به الأمانة التي أشفق من حمليها من عباده من المخلوقات، إنه الخليفة عن الله في عمارة الأرض، بكل ما في الخلافة من تميز يمتاز به المنهج الإسلامي عن غيره من المناهج التي حكمت غير الإسلام من الديانات والفلسفات . .

إنه الخليفة عن الله ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٣٠).

وهو الخليفة الذي انفرد بحمل الأمانة ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب: ٧٢).

وكل ما بيده فإن له فيه وعليه السلطة والسلطان . . لكن ليست سلطة السيد وسلطانه، وإنما سلطة الخليفة وسلطان الوكيل المحكومين ب نطاق عهد الاستخلاف وعقد التوكيل ﴿ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْقَبُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُتَخَلِّفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْقَبُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾ (الحديد: ٧).

وكل متسعى لهذا الخليفة في إطار عهد الاستخلاف وتطابقه هو عبادة ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات: ٥٦).



وإذا كان مكان الإنسان من الله - في المنهج الإسلامي - هو مكان الخليفة، حامل الأمانة، المحكوم إطار تكليفه بعهد الاستخلاف الذي هو في الجوهر والحقيقة: المنهج الإسلامي . . فإن مكانه في الطبيعة وقواها وظواهرها وما أودع الله فيها من خيرات، هو مكان «الوكيل» الذي مسخر الله له هذه الطبيعة تبسيخاً معللاً ومحكوماً بالحكمة الإلهية من وراء هذا التبسيخ . . فالإنسان زميل للطبيعة، في الخلق، وليس عدواً لها . . وهي مسخرة له سبيلاً لأداء الأمانة التي حمّليها ﴿ الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم وسخر لكم الليل والنهار وسخر لكم البحر بأمره وسخر لكم الأنهار (٣٦) وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار ﴾ (إبراهيم: ٣٢، ٣٣).

﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مِمَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمِمَّا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُبِينٍ﴾
(البقرة: ٢٠).

إنه تمخير الارتفاق، للاستعانة والاتساق، وليس تمخير السخرة والإذلال والتدمير! . .

إذن . . «موقع» الإنسان - من الله^(١) - ومن الكون - في المنهج الإسلامي - موقع «الوسط» . العدل . . الحق . . فهو ليس محور الكون وسيدته، وإنما هو خليفة الله فيه . . وسلطانة في عالمه وسيادته على الطبيعة ليس مطلقاً ولا هي بالسيادة المطلقة، وإنما يحكمه وينجسها إطار وينود عهد الاستخلاف . . ومن هنا يأتي مكان ومقام «الوسطية» في المنهج الإسلامي، فنراها «العدمية اللامة» و«زاوية الرؤية» التي تميز المنهج عن غيره إلى حد كبير . .

وإذا كانت غنية هذا التصور لكان الإنسان - خليفة عن الله، سبحانه، لعمارة عالمه - قد جعلت التصورات المادية تنطرف لترى الإنسان سيد هذا الكون وإلهه، حتى لقد تصورت الله إنساناً - كما أشرنا - فجعلته - في الوثنية اليونانية - بطلاً . . كما جعلته - في لاهوت المسيحية التي طوعتها وحرفت توحيدها - حلالاً في الإنسان . . إذا كان هذا هو أثر غياب النظرة الوسطية لكان الإنسان في الكون وموقعه في الوجود - لدى الانحراف المادي، فإن أثر غياب هذه الفلسفة الوسطية على جبهة «الغوص»^(٢) - الباطني - ولدى امتداده في «التصوف الفلسفي» - لا يقل خطراً وخطأ! . .

(١) نعد الذي ذكرناه عن التصور الإسلامي الذي يتره الذات الإلهية عن مشابهة المحدثات، ومن ثم عن التجسد والتجيز في المكان . . فغنى عن البيان أن الحديث هنا عن «مواقع» مغنوية و«مجازية» لا صلة لها بالتجسيد والتشبيه .

(٢) «الغوصية» نسبة إلى «غوصي» أي «المعرفة» . . وهي نزعة فلسفية ودينية، قائمة على التلقيق بين الفلسفة والدين، ازدهرت في المناخ الحضاري الهليني بالشرق القديم، وخاصة في فارس - وفكرتها المحورية قائمة على أن «المعرفة» هي طريق الخلاص، وليس الإيمان الديني - سواء أكانت انصوحي أو العقل أو هما معاً - سبيل هذا الإيمان . . والغوصية في بدايتها مزيج من الهيلينية اليونانية، والقبيلية المبرانية - الدينية للشعبية للإمبراطورين - المزدكية والمترية - بلذات الفرس القدماء - . . وهي تسلك للخلاص سبيل لتجربة الروحية الذاتية، التي ترقى بضاحتها على طريق القناء في المطلق والكل . . وليس طريق الشريعة، عقلية كانت أو مسموعة . . ولقد لعبت الغوصية الدور الأعظم في إفساد ثقافة عقيدة التوحيد بالمسيحية . . ثم حاولت ذلك في الإسلام، فنجحت بخلق تيار التصوف الفلسفي، وخاصة عند القائلين من أقطاب بوحدة الوجود - وطريق الغوصية وإن تجم - وصديق طريقتها بالنسبة لأحد من الخاصة، إلا أنه قد دمر لاقتصاداتية الإنسان، ففسد لعقائد العائفة، الذين يستحيل عليهم سلوك طريقها في الخلاص!

فالتصوف الفلسفي، ذو الخدور والمنطلقات الغنوصية الباطنية ينفي أي وجود حقيقي للإنسان، عندما ينفي حقيقة الوجود عن ما سوى الله . . فأصحاب وحدة الوجود منهم يقولون: إن وجود الله هو عين وجود العالم، فلا يشبّهون أي وجود للعالم، بما فيه الإنسان!

والقائلون منهم بالأنسية - الله والعالم - يقولون: إن الوجود الحقيقي هو الله وحده، وإن وجود ما سواه - العالم والإنسان - وهم وظل . . فتفق عندهم على «تهميش» واحتقار هذا الإنسان، عندما يجمعون على نفي فعاليتهم كخليفة عن الله.



كون تحكمه الأسباب المخلوقة

في المنظور الإسلامي : الإنسان هو أفضل المخلوقات . . لكنه أحد المخلوقات ، التي تخل عن تعداد الإنسان . . وفي قصة الخلق ، كما عرض لها القرآن الكريم ، تحدثنا آياته عن مراحل وتطورات هذا الخلق ، فتفهم أن الكون والعالم موجود وجوداً موضوعياً ومستقلاً عن الإنسان . . فالوجود المستقل للعالم حقيقة لا خلاف عليها بنظر الإسلام . . بل إن خلقه ووجوده سابق على خلق الإنسان . . ﴿ قُلْ أَنتُمْ لَكُمْ رُءُوسٌ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أُنْدَاداً ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٩) وَجَعَلَ فِيهَا رُءُوساً مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِبَرِّهَا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ انثِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (١١) فَفَضَّلَ مِنْ سَبْعِ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظاً ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾ (فصلت : ٩ - ١٢) . . إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين (٧١) فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ﴿ (ص : ٧١ ، ٧٢) .

وهذا العالم - الذي هو خلق الله - بسبب من أنه خلق الله الواحد الحكيم - المتزه في خلقه من العبث - قد حكمته وتحكمه - في كل صغيرة وكبيرة - السنن والقوانين التي ، هي الأخرى ، مخلوقة لله ، أودعها وركبها في ذات الطبيعة وظواهرها وقواها . . فكان النظام والانتظام الذي يبهز العقل الإنساني يوماً بعد يوم كلما اكتشفت جزئية أو حقيقة من جزئيات وحقائق هذا النظام والانتظام . .

لقد خلق الله هذا العالم لحكمة وعلة غائية، وعلى نحو ما قدّر وأزاد^(١) .
وعلمنا وأعلمنا أن السنن^(٢) والقوانين حاكمة لهذا العالم في الخلق والابتداء . .
﴿ هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين
والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون ﴾ (يونس: ٥).

﴿ وخلق كل شيء فقدره تقديرا ﴾ (الفرقان: ٢).

﴿ سبح اسم ربك الأعلى (١) الذي خلق فسوى (٢) والذي قدر فهدى ﴾
(الأعلى: ١-٣).

﴿ وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعين (٣٨) ما خلقناهما إلا بالحق
ولكن أكثرهم لا يعلمون ﴾ (الدخان: ٣٨، ٣٩).

﴿ وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين
كفروا من النار ﴾ (عن: ٢٧).

فبينة الله، أي ما جرى به نظامه . . قد حكمت خلق هذا العالم ووجوده في
الابتداء عندما فطره ولم يك من قبل شيئا مذكورا .

وهذه السنة . . النظام . . القانون . . قد جعلها الله خلقا متبوتا في أجزاء هذا
الوجود، سماء وأرض وأفلاك . . فجعلت سير ومسيره هذا العالم غير تاريخه،
وفق الحكمة الإلهية التي قدرها سبحانه، فتاريخ كل شيء في هذا الوجود، قبل
حكيمته، هو أيضا، السنن والقوانين . . ﴿ سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد

(١) أي استخدمنا للمصطلحات بوزن أن نشبه إلى ثنائيتين - «العلّة»؛ ما يتوقف عليه وجود الشيء،
فيكون شأنا متبوتا فيه . . وهذا المعنى «العلّة» هو معنى «السبب» أما «الحكمة» فهي العاية، أي
ما من أجله يكون الشيء أو العمل . . فإذا قلنا «العلّة الغائية» فإننا نعني بها ما يوجد الشيء لأجله،
وذلك تميزها عن «العلّة الفاعلة» التي هي: التماسك المباشر في إحداث أثر أو معلول ما، انظر:
الجرجاني «التعريفات» طبعة القاهرة ٢٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م. و«المعجم الفلسفي» وضع مجمع اللغة
العربية - القاهرة - طبعة القاهرة سنة ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

(٢) نحن نستخدم «السنة» هنا وجمعها «سنن» بمعنى القرآن، فبينة الله: هي ما جرى به نظامه في
خلق . انظر «معجم الفاظ القرآن» - وضع مجمع اللغة العربية - القاهرة - طبعة القاهرة سنة
١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م.

لَسْتُمْ تَحْوِيلًا ﴿ (الإسراء: ٧٧) ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا ﴾ (الأحزاب: ٣٨) ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ (الأحزاب: ٦٢) ﴿ قَهْلَ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ﴾ (فاطر: ٤٣) ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ (الفتح: ٢٣) .

وحتى التغيير والتبديل الذي يبدعه الله على هذا الوجود، قد شاءت حكمته في انتظام الوجود أن تحكمه السنن والقوانين، فينزه عن الصلابة والعنفية والعشنية . . . كذلك : فإن فعل الله هذا - في التغيير - لا يتخذ - بالعالم والفعل المقدور للإنسان - صورة الجبر والحتم الذي يجعله خارجا عن اتساق السنن والقوانين ، ملغيا لحرية خلقته فيما هو مقدور له من الأفعال . . . فلقد شاءت حكمة الله ، سبحانه وتعالى - كما لا انتظام ونظام الكون بالسنن والقوانين - أن تكون حرية الإنسان في التغيير هي الأخرى سنة حاكمة فيما تغييره مقدور لهذا الإنسان ، ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا يُقِيمُ حَتَّى يَغْيِرُوا مَا بَأَنْفُسِهِمْ ﴾ (الزمر: ٦١) ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يَغْيِرُوا مَا بَأَنْفُسِهِمْ ﴾ (الأنفال: ٥٣) .

والنبوءات والرسالات ، التي مثلت سبل الهداية من الضلال ، والتغيير الإلهي لما عليه الناس من ظلم وظلمات . . . قد حكمتها ، هي الأخرى ، السنن والقوانين . . . في الاصطفاء . . . ونزول الوحي بلسان أمة الدعوة ، وإزاحة العلة ونفى الحرج بتيسير بلوغ الدعوة . . . وعدم تكليف ما لا يطاق . . . والإعانة بشروط التكليف . . . وإقامة الأعلام المعجزة ، من جنس ما برعت فيه أمة الدعوة . . . الخ . . . الخ . . . الخ ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ ﴾ (يوسف: ١٠٩) . . . ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ ﴾ (إبراهيم: ٤) . . . ﴿ وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ (فاطر: ٢٤) . . . ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (الإسراء: ١٥) . . . ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴾ (سبا: ٢٤) .

فحتى النبوءات والرسالات والمعجزات . . . أي ما هو بخارق للعادة ، في مسيرة الإنسان وتاريخه على درب التغيير . . . محكومة ، هي كذلك ، بالسنن والقوانين على

الاصطفاء والإعجاز والفعل - (الدعوة) - وفي ردود الأفعال من قبل المدعوين .
الخ . الخ .

وكما حكمت الدين والقوانين هذا العالم . . في الخلق والمسيرة . . كذلك تحكمه
في المصير ، فهي الإيجاد حكيم ، وفي الأعمال حكيم ، وفي الجزاء غاية وحكمة ،
تنفي العيشة عن الحياة والأعمال : ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا
تَرْجِعُونَ ﴾ (المؤمنون : ١١٥) . . ﴿ إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا
وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا
يَكْفُرُونَ ﴾ (يونس : ٤) . . ﴿ لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ
هُمْ الْفَائِزُونَ ﴾ (الحشر : ٢) . . ﴿ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَيَّ رَبِّكَ كَدْحًا
فَمُتَلَقِّهِ ﴾ (الانشقاق : ٦) . . ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ (٧) ومن يعمل مثقال
ذرة شراً يره ﴾ (الزلزلة : ٧، ٨) .

فالحكمة . . والبينة . . والقانون . . والعلة . . والغاية : روابط وجوامع أفادت
وتقيد هذا العالم النظام والانتظام ، إن في الخلق أو المسيرة أو المصير ، شاء الله ذلك
وخلقه في الكون المادي ، بمواصلة المختلفة وظواهره وتوابع المتعددة . . وكذلك في
عالم الإنسان :

﴿ وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ ﴾ (٣٧) والشمس تجري لمستقر لها
ذلك تقدير العزيز العليم (٣٨) والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم (٣٩) لا
الشمس ينتهي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون ﴿
(يس : ٣٧ ، ٤٠) ، سبحانه وتعالى : ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَسْكُودًا ﴾
(الأحزاب : ٣٨) .



ولهذه الحقيقة الموضوعية ، التي أبلغ القرآن الكريم بها على العقل المسلم ،
لم يعرف المنهج الإسلامي غموضاً يجعل المسلم متردداً في الإيمان بحقيقة وجود
العلية والسببية الحاكمة في هذا الوجود ، المادي منه والإنساني . . وإذا كان «السبب»

هو ما يترتب عليه مُسَبَّب ، «عقلاً أو واقعا» فإن العقل مهماً للإيمان بوجوده السببية الحاكمة لعوالم المادة والأحياء والأفكار . . . تضافر في نهجته لهذا الإيمان نظره في كتاب الدين - (القرآن الكريم) - ونظره في كتاب الكون - (الطبيعة وظواهرها) . . . فالنظر في المسببات - المخلوقات والمصنوعات - طريق إسلامي لمعرفة السبب الموجود لها ، سبحانه وتعالى . . . الأمر الذي يشهد على قيام السببية وعلو مقامها في الاستدلال الإسلامي . . . والاهتداء إلى السبب هو الطريق الآمن لبلوغ الغايات والمسببات ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْتَيْنِ فَلْيَقُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا (٨٤) إِنَّا مَكَّنَا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا (٨٥) فَاتَّبِعْ سَبَبًا مِنْهُ (الكهف: ٨٣-٨٥) . . . فاده إلى تحقيق الغايات والمسببات . . .



وعند هذا المقام من هذا الحديث . . . من حق الإنسان أن يتساءل :

إذا كان هذا هو مبلغ الوضوح والحسم في المنهج الإسلامي إزاء العلوية والسببية فيما هو مخلوق . . . فلم . . . «قيم كان الخلاف الشهير» بترائنا حول هذا الأمر ، بين أنصار السببية ومنكريها ؟ ! . . .

وكيف قامت عداوة الإمام الغزالي (٤٥٠-٥٠٥ هـ ، ١٠٥٨-١١١١ م) للسببية ، فأنكر ضرورة الشرايط بين الأسباب والمسببات - في كتابه (تهافت الفلاسفة) - وسماها - أي العلاقة - «الاقتراء» ، وجعله «عبادة» وأنكر أن يكون قانوناً ضرورياً .

وكيف اشتهرت - كذلك - معارضة ابن رشد ، الحفيد (٥٢٠-٥٩٥ هـ ، ١١٢٦-١١٩٨ م) للغزالي في هذه القضية ، ورده عليه بكتابه (تهافت التهافت) ؟ ؟ . . .

أما نحن ، فلأننا نرى أن ليسا قد حدث في هذا الموضوع .

ذلك أن الموقف من السببية ، ومن علاقة الأسباب بالمسببات ، قد توزعت وتوزعه هذه المواقف لهؤلاء الأقطاب :

أ- الموقف الذين ينكرون الأسباب - كل الأسباب - وينكرون ارتباط كل المسببات بأية أسباب - بما في ذلك السبب الأول لهذا الوجود - ويعودون بكل موجود إلى

الصدقة والاتفاق . . وهذا الموقف لم يقل به أحد من أهل الإسلام . . فالعلاقة مثبتة بين قائله وبين الإسلام ! . .

ب- وموقف الذين يؤمنون بوجود الأسباب، ويقرون بعلاقة الفعل الضرورية لهذه الأسباب في مسبباتها . . ويرون أن هذه الأسباب المركبة في المادة وقواها وظواهرها، وفي الإنسان، هي «أسباب ذاتية»، وليست مخلوقة لخالق وراءها ومفارقة لمادتها . . إما لأنهم يحددون وجود هذا الخالق، أو يصورونه على الصورة التي تصوره عليها أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق. م) محركاً أول، حرك العالم ثم تركه لقواه وأسبابه الذاتية الفاعلة وحدها فيه . . وهذا الموقف - أيضاً - لم يقل به أحد من أهل الإسلام . . وأقضى ما يمكن أن يوجد في تراثنا عنه، أن نجد «شروح» بعض فلاسفتنا هذه المقولة اليونانية . . مجرد شروح . . وشروح الكفر - كقائله - ليس بكافر، كما يقولون ! . .

ج- والموقف الثالث هو موقف الإسلام، وكل مفكره - على تفاوت في العبارة - بسبب التفاوت في جانب التركيز والاهتمام، تبعاً لتفاوت الأمر الذي يحدده الفكر ويراه الخطر على نقاء الاعتقاد الإسلامي في هذا الموضوع ! . .

هذا الموقف الإسلامي، من النسبية، قد اجتمع كل مفكري الإسلام حول محوره وجوهره، فقالوا بالنسبية، وبوجود الأسباب، وقيام العلاقة بينها وبين المسببات . . لكنهم قالوا - جميعاً أيضاً - : إن جميع هذه الأسباب، المركبة في الأشياء، مخلوقة هي أيضاً لخالق هذه الأشياء، وإن عملها في مسبباتها لا يعنى انتفاء قدرة الموجد الأول والأوحد لها على إيقاف عملها، إذا هو، سببها، بناء إخراج الأمر من «العادة» إلى «خارق العادة»، لحكمة يريد بها الله . . :

فليس هناك، في الإسلام، من ينكر الأسباب - تركبها . . وعملها - وأيضاً ليس هناك من ينكر أنها مخلوقة للخالق الواحد المفارِق لمادتها وعالمها، والقادر على خرق «عادة عملها» والارتباط بينها وبين مسبباتها . . عندما يريد، «سببها»، إقامة الأعلام المعجزة، والآيات البينات المتحدية والشاهدة على الإعجاز .

وعندما كان يشتد جذر المفكر من المفكر المتكبر للنسبية، يكون تركيز عبارته على إبراز النسبية وارتباط الأسباب بالمسببات، وعندما يكون المحذور وموطن الحذر هو

الفكر الذى يجعل عمل الأسباب ذاتياً ومستقلاً عن مسبب الأسباب، يكون التركيز فى عبارة المفكر على إبراز نسبة حقيقة العمل إلى مسبب الأسباب، وليس إلى هذه الأسباب . .

تلك هى القضية، وهذه هى الملاحظات التى أشاعت وهم الاختلاف الإسلامى حول قضية لم يدع الإسلام مجالاً لخلاف فيها أو عليها .

ولعل ما يدعم هذا التصور الذى تصوره لواقعة «الخلاف المزعوم» هذا، أن تورد - للإستيناس - ثلاث عبارات : اثنتان منها لطرفى هذا «الخلاف المزعوم» . - الغزالى « وابن رشد، والثالثة لسابق عليهما، هو الجاحظ (١٦٣ - ٢٥٥ هـ، ٧٨٠ - ٨٦٩ م) ففيها يتجلى اجتماع «المتكلمين» و«الفلاسفة»، من الفرق والتيارات المتميزة، على هذا الموقف الإسلامى الذى جلاء الإسلام فى قضية السببية وعلاقة الأسباب بالمسببات . .

■ فالغزالى - الذى شاع عنه إنكار السببية، والعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات - لم يصنع أكثر من الحذر والتحذير من أن يكون الحديث عن علاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات مفضياً إلى القول بالنسبية الذاتية، التى تنكر السبب الأول، أو تنكر إمكان وجواز تدخله لنقض «العادة» وإيقاف عمل الأسباب فى المسببات بواسطة أسباب أخرى غير عادية يوجد لها سببها . . أى أنه لا ينكر السببية، وإنما ينه على سببية لا يدركها ولا يعلم بها الذين لا يؤمنون . .

ويتشهد على أن هذا هو حقيقة موقف الغزالى قوله - فى ذات المقام الذى أورد فيه العبارات التى اتهم بسببها أنه ينكر السببية - عندما أراد استخلاص حقيقة الموقف . . قال: « . . إنا نعلم أن النار خلقت خلقاً إذا لاهاها قطعتان متعائلتان أحرقتهما، ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه، ولكننا مع هذا نجوز أن يلقى شخص فى النار فلا يحترق، إما بتغير صفة النار أو بتغير صفة الشخص » فيحدث من الله، تعالى، أو من الملائكة صفة فى النار تقصر مخونتها على جسمها بحيث لا تبعدها، وتبقى معها مخونتها وتكون على صورة النار حقيقتها، ولكن لا تبعده مخونتها وأثرها، أو يحدث فى بدن الشخص صفة ولا يخرجها عن كونه جسماً وعظماً فيدفع

أثر النار، فإننا نرى من يطلو نفسه بالطنق - (مادة نباتية) - ثم يقعد في تنور موقد فإنه لا يتأثر بالنار. والذي لم يشاهد ذلك ينكره، وإنكار الخصم احتمال القدرة على إثبات صفة من الصفات في النار أو اليدين تمنع الاحتراق كإنكار من لم يشاهد الطنق وأثره، وفي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب، ونحن لم نشاهد جميعها، فلا ينبغي أن ينكر إمكانها ويحكم باستحالتها...» (١).

فالعزالي، هنا، لا ينكر السببية، بل يسلم بعلاقة الضرورة بين الأسباب والنتائج... لكنه يحتفظ على الإطلاق، وينبه على «جواز» تخلف عمل السبب في المسبب إذا أراد محالو الجسم ذلك، فيخلق أسباباً أخرى تحول دون عمل الأسباب الأولى... فكأنه يضيف - ولا ينقص - إلى حقيقة عمل الأسباب في النتائج، يضيف حقيقة قدرة مسبب الأسباب على تبديل هذه الأسباب، فنحن يلزم أعمال للسببية - بواسطة أسباب جديدة - لها عمل جديد، ولست يلزم إنكار للسببية، كما شاع عن العزالي في هذا الموضوع...»

* ومع العزالي - وليس شمه - في حقيقة الأمر - يقف ابن رشد، عندما يعلن أن إيمانه بالسببية، وعلاقة الضرورة بين المسببات وأسبابها، لا يعني اكتفاء هذه الأسباب - في عملها - بذاتها؛ لأنها هي الأخرى مخلوقة لله، الذي فعله، سبحانه، شرط في فعل هذه الأسباب، يقول أبو الوليد: «... ولا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضاً ومن بعض، وأنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفاعل، بل بفاعل من خارج، فعمله شرط في فعلها، بل في وجودها، فضلاً عن فعلها...» (٢).

* أما المحافظ فإنه يقرر ذات الحقيقة، عندما يقول: «إن التوحيد» في الألوهية، وهو الذي يعنى الإيمان بخلق هذا الكون، لا ينبغي وجود الأسباب الفاعلة في الأشياء (الطباع)... قد يكون تصور هذا الأمر صعباً على غير أهله لكنه حق يمكن التصور!... والمصيب هو الذي يجمع تحقيق التوحيد وإعطاء الطباع حقها من الأعمال... فمن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطباع فقد حمل

(١) أبو حامد العزالي (تهاافت الفلاسفة) ص ٦٧، ٦٨، طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م

(٢) أبو الوليد بن رشد (تهاافت الفلاسفة) ص ١٢٤، طبعة القاهرة ١٩٠٣ م.

عجزه على الكلام في التوحيد، وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصلح إذا قوتها بالتوحيد، ومن قال هذا فقد حمل عجزه على الكلام في الطبائع، وإنما يأس منك الملحد إذا لم يدعك الجوفير على التوحيد إلى بغض حقوق الطبائع، لأن من رفع أعمالها رفع أعيانها، وإذا كانت الأعيان هي الدالة على الله، فرفعت الدليل، فقد أبطلت المدلول عليه. (١)



إذن لا خلاف في الإسلام، ولا في حقيقة موقف الإسلاميين على وجود الأسباب والعلل الحاكمة لهذا الكون... في الخلق... ابتداء... وفي المسيرة تاريخاً... وفي المصير انتهاء... فقط يضبط الإسلام هذه القضية عندما يؤكد أن هذه الأسباب هي الأخرى، مخلوقة لذات الخالق الواحد... خلقها، وأودعها وأعطاها قدرة الفعل... لأنه خالق كل شيء... الأسباب والمسببات... فهذا العالم المخلوق، تحكمه السنين والقوانين والأسباب، المخلوقة هي أيضاً للخالق الواحد، سبحانه وتعالى.



وإذا كان هذا هو موقف الإسلام من الوجود الموضوعي للعالم، ومن وجود الأسباب الفاعلة في الطبيعة والإنسان والمجتمعات، من منطلق أن كل ذلك - العالم والإنسان والمجتمعات، والأسباب المركبة فيها - مخلوق للخالق الواحد، سبحانه وتعالى؛ فإن هذا الموقف الإسلامي هو التعبير - في هذه القضية - عن وسطية الإسلام.

ذلك أن النظرة المادية لقضية السببية، إذ تسلم بالوجود الموضوعي للعالم، وبفعل الأسباب المركبة في الطبيعة وظواهرها وقواها، فإنها - أي النظرة المادية - تنكز خلق الله لهذه الأسباب، تبعاً لإنكارها خلقه للعالم والإنسان والمجتمعات... فالوجود ذاتي، والأسباب ذاتية - بلا خالق ولا خلق - عند الماديين.

(١) الجامع (كتاب الحيوان) ج ٢ من ١٣٤-١٣٥. تحقيق الأستاذ عبد السلام حارون - طبعة القاهرة.

وعلى النقيض من هذه النزعة المادية، يرى «الغوصية» الباطنية^١، كما تتجلى في التصوف الفلسفي - وبالتحديد لدى الغائلين بوحدة الوجود، أو قصر الوجود الحقيقي على الله وحده - ترى أصحاب هذه النزعة - تبعاً لإبتكارهم أى وجود حقيقى لما سوى الله - يتكبرون وجود سببية أو أسباب في العالم أو الإنسان أو المجتمعات .

ونحن إذا تتبعنا سمات نظرتهم إلى العالم والإنسان، في ضوء علاقتها بالله، سبحانه ، سنجد الموقف المقضى إلى نفي الوجود - مطلقاً - أو الوجود الحقيقي - ومن ثم السببية والأسباب وفعلها - عن ما سوى الله . . .

أ - فهم لا يعتدون بالعمل - كسبب فاعل وعشير - بل يعرضون عنه . . وإذا مارسوه، فإنهم لا يرون علاقة الضرورة بينه وبين ما يثمر من مسببات .

ب - وهم جبريون، ينفون وجود الإرادة الإنسانية، وعلى حد قول النعري (٣٥٤ هـ - ٩٦٥ م)، فإن «... المباليك - (أى مناقضى الحرية والإرادة) - في الجنة، والأحرار - (ذوى الإرادة) - في النار . . . (١)» .

ج - ويتكبرون الوجود الحقيقي لما سوى الله ، فينرى فريق منهم أن وجود ما سوى الله لا يعدو وجود الظل والوهم . . بينما يراه آخرون عدماً خالصاً !

د - ولذلك فهم لا يعتمدون على الأعيان - ومنها الأسباب - ولا يثقون فيها ، فهي وهم أو عدم محض ! . .

هـ - ويتكبرون أن تكون معرفة المصنوع سبيلاً لمعرفة الصانع ، فلا وجود للمصنوع حتى يكون سبباً لمعرفة الصانع .

و - ويعتبرون السلامة عبة ، لا علاقة لها بالحمل والتكسب والأسباب ، وحتى العبادات - إذا مارسوها - فإنهم يتكبرون أن يكون لها - بئى السلامة والنجاة - فعل الأسباب للمسببات .

ز - وكذلك المعارف، يرونها عبة لا علاقة لها بالاكتمال والأسباب .

(١) النعري (المواقف والمخاطبات) - موقف الحجاب - تحقيق أرثر آربرى، تقديم د. عبد القادر محمود، طبعة القاهرة سنة ١٩٨٥ م.

ح- ويصرحون بنفى السببية- أى العلة-، وانعدام تأثيرها فى الارتقاء إلى الغاية -مقام «الوقفة»^(١) - وبعبارة النُّقْرى: «وقال لى- (أى الله، سبحانه وتعالى)-: كل أحد له عُدَّة، إلا الواقف، وكل دى عُدَّة مهزوم»^(٢).

ط- ذلك أن غاية أصحاب هذه النزعة ليست تحقيق خلافة الإنسان عن الله فى عبارة العالم، بالكسب والأسباب، وإنما غايتهم «فناء الإنسان فى الله»، وذلك عن طريق «محو الأنا» لا إثباتها، وهى غاية تتحقق بالهبة والفضل، وليس بالكسب والأسباب؟ . . وبعبارة النُّقْرى- أيضاً- عن هذه الغاية- يلوغ مقام «الوقفة»، التى يقضى فيها الإنسان عن «شهود السوى»، أى يقضى عن شهود ما سوى الله . . . «وقال لى- (أى الله، سبحانه وتعالى)-: الوقفة لا تتعلق بسبب، ولا يتعلق بها سبب»^(٣).



هكذا نفتقد الموقف الإسلامى الحقيقى من قضية السببية إذا نحن افترضنا منهاج الوسطية الإسلامية، فعندئذ تميل الكفة إما إلى «النزعة المادية»، التى لا ترى غير الأسباب المركبة فى المادة والطبيعة فاعلاً، وإما إلى «النزعة الغنوصية- الباطنية»، التى تنفى الوجود الموضوعى- بما فى ذلك وجود الأسباب- عن ما سوى الله .

وبين هذين الموقفين تقف الوسطية الجامعة، ليس بمعزل عنهما، بل لتجمع وتؤلف بين المصدق فى كل من موقفيهما، على النحو الذى قدمناه، وذلك عندما تسلّم بالوجود الموضوعى للعالم والإنسان والمجتمعات، وبالوجود الموضوعى للأسباب الفاعلة، مع الإيمان بأن خالق جميع ذلك هو الله، سبحانه وتعالى .

وفى ختام هذا الحديث جدير بنا أن ننبه على أن المسلم، الذى يؤمن- بحكم إسلامه- بسنن الله فى الكون- عالمه وإنسانيه ومجتمعاته- وهو يميز بين «السنن الخارقة للعادة» وبين «السنن الجارية»، عليه أن يدرك اليوم، بعد ختام النبوة

(١) الوقفة هى أرقى مقام يبلغه المتصوف على طريق الخلاص والفناء فى الله . . وفيه يقضى عن ما سوى الله .

(٢) المصدر السابق- موقف «الوقفة» .

(٣) المصدر السابق- موقف «الوقفة» .

والرسالة، وانطواء أعلامها وسنتها الخارقة، هذا المعجزة الخالقة المتمثلة في القرآن الكريم، على هذا المسلم أن يعلم أن ضالته المنشودة وميدان اهتمامه الأكبر إنما هو اكتشاف «السنة الجارية»، وإتلاكها أسلحة لتغيير النفس والواقع الذي يعيش فيه، وهي مهمة لا يتقضي منها، بل ولا ينافسها، بل يحض عليها هذا المعجز الخارق : القرآن الكريم .



سبل الوعى والمعرفة

لقد عرفت مناهج الفكر الإنسانى وتياراته مذاهب متعددة فى سبل وأدوات ومناخذ الوعى الإنسانى ، وتحصيل الإنسان للمعارف ، وجيازته وامتلاكه حقائق العلوم والتصورات الذهنية عن الأشياء .

ومن أبرز هذه المناهج منهج أصحاب «النزعة الباطنية» الخالصة . . ومنهج أصحاب «النزعة المادية» الخالصة .

❖ فالنزعة الباطنية - فى تحصيل الوعى والمعارف - منهج قديم ، عرفه تاريخ الفكر الشرقى القديم تحت عنوان «الغنوصية» Gnosticism . . وهو منهج لا يعتمد على الحواس ، ولا على العقل - الذى هو قوة مؤسسة على الحواس - سبيلاً للوعى والمعرفة . . وهو كذلك لا يعتمد على النقل والسمعيات سبيلاً فى هذا الميدان ، وإنما يسلك السبيل الباطنى ، سبيل «العرفان» والرياضة الروحية والمجاهدة الذاتية سبيلاً «للعرفان» ، الذى يرى فيه - كذلك - خلاص الإنسان (١) .

وهذه «الغنوصية» الباطنية - قد مثلت فى الفكر الشرقى القديم : «تغريب» تلك الحقيقة من حقب ذلك التاريخ ؛ لأنها كانت «توليفة» من «الهينية» الإغريقية التى هيمنت على الشرق بعد انتصار الإمبراطور الأكبر (٣٥٦ - ٣٢٣ ق . م) على الدولة الفارسية القديمة (٣٣٣ ق . م) وقيام الإمبراطوريات الإغريقية والرومانية التى احتوت أقطار الشرق حتى فتوحات الإسلام .

كانت «الغنوصية» «توليفة» من «الهينية» الإغريقية ، ومن مذاهب الفرس

(١) المعرفة - فى اصطلاح الصوفية - : «حال تحدث عن شهود» ، والعارف : «من أشهد الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله» . انظر النقاش «اصطلاحات الصوفية» تحقيق : د . محمد كمال جعفر . طبعة القاهرة سنة ١٩٨١ م .

وديانهم - كالمزدكية والمناوية - ، ومن الديانة الشعبية الإسرائيلية القديمة - (القبالية) - القائمة على الإغراق في الرموز الخفية وأسرار الأعداد والحروف .

ولقد مثلت هذه النزعة «الباطنية - الغنوصية - العرفانية» - في الحياة الفكرية للشرق القديم الخطر الذي غبّش نقاء توحيد المسيحية الأولى ، ثم خاض المعارك ضد التوحيد الإسلامي ، فاكسب لنفسه في محيط الإسلام مواطئ الأقدام التي تمثلت في المذاهب الباطنية والإمامية والتصوف الإسلامي والفلسفي ، وخاصة ما تمثل منه في مذهب وحدة الوجود . . . إلخ . إلخ .

تلك هي النزعة الباطنية في سبيل الوعي والمعرفة ، التي إن نجحت في الكشف عن بعض أسرار الروح - برأى قوم - إلا أنها تغرق أصحابها في بحار هذه الأسرار ، فلا يكشفون شيئاً آخر غيرها من عوالم الوعي والمعارف والعلوم . . . كما أنها - بحكم شروطها وما يلزمها من مجاهدات نفسية ورياضات روحية - لا تصلح إلا لخاصة الخاصة - فكتجارب ذاتية ، غير قابلة للموضوعية وللتعميم ، على حين توجه الشرائع والرسالات السماوية إلى الأم والعامة والكافة والجمهور .

■ والنزعة الثنائية هي «النزعة المادية» في تحصيل الوعي والمعارف . . . وهي على النقيض من النزعة الباطنية ، لا تعتمد على غير الحواس سبلاً للوعي والمعرفة . . . فما لا تدركه الحواس - بنظرها - معدوم ، وما لا يعقله العقل - وهو قوة مؤسسة على الحواس - محال أن يكون موضوعاً للعلم والمعرفة الموضوعية . . .

ولهذه النزعة المادية - هي الأخرى - جذورها وأنسائها اليونانية القديمة ، مثلت في الفكر اليوناني - والأسياس الفكرية التي تأثرت به أو خضعت لهيمته - منهج التيار المادي في الفلسفة اليونانية منذ «ديموقريطس الأبديري» Democritus of Abdera (حوالي ٤٦٠ - ٣٧٠ ق . م) وحتى امتداداته عند الفلاسفة الماديين في عصر النهضة الأوروبية . . . فهي ، إذن - كالغنوصية - الباطنية - قد مثلت في الشرق رافداً من روافد «التخريب» . . . إن قديماً ، أو في العصر الحديث !

وهذه النزعة المادية في سبيل الوعي والمعرفة ، بسبب من قصورها ؛ لاقتصرارها على الحواس وحدها ، قد تنجح - وهي بالفعل قد نجحت - في الوعي بما هو في متناول الحواس من موضوعات عالم الشهادة ، ولكنها عجزت - ومن ثم أنكرت -

عن إدراك ما عجزت عن وعيه وإدراكه هذه الحواس ، لقد وعت الظواهر المادية في عالم الشهادة ، وعجزت عن وعي كل ما يتعلق بعالم الغيب ، بل وكل ما لا تستقل الحواس بإدراكه من موضوعات وأحكام عالم الشهادة ، وإذا وقف سبيل الوعي بصاحبه عند ما هو ظاهر من الحياة الدنيا ، فلقد يكفى ذلك - نظرياً أو ادعاءً - من لا يؤمن إلا بهذه الحياة الدنيا ، لكنه ، بالقطع ، لن يلبي حاجة المؤمن بالدنيا والآخرة ! . .

هاتان التزمتان الأشهران ، في سبيل الوعي ، بمنهج الفكر الإنساني خارج نطاق الإسلام .

* * *

أما في المنظور الإسلامي - وما يتعلق بسبيل الوعي والمعرفة ، في منهج الإسلام - فإن تعدد وتنوع وشمول سبيل الوعي والمعرفة أمر محترم ، تقتضيه شمولية الإسلام وشموله كل ميادين المعرفة وجميع عوالم الحياة ، الأولى منها والآخرة . . . الظاهر منها والباطن . . . الواقع منها والمثال . . . المادي منها والمعنوي . . . الدنيوي منها والديني . . . العقلي منها والنقلي . . . الإلهي منها والبشري . . . فبسبب من اشتراط «الإيمان الإسلامي» إيمان المؤمن بكل هذه العوالم وميادينها ، كان لا بد للمنهج الإسلامي من أن يحشد للوعي والمعرفة كل السبل والأدوات التي تحقق وتضمن هذا الشمول . فلا يقف بها عند «التزعة الباطنية» وحدها . . . ولا عند «التزعة المادية» وحدها ، لفصور كل منهما عن تحقيق غايات الإيمان الإسلامي في هذا الميدان . . . لقد كان مستحيلاً على المنهج الإسلامي - إذا أراد تحقيق غاياته - أن يقف في «كهف الغنوصية الباطنية» أو يكتفى «بثمرات الحواس المادية» .

وانطلاقاً من هذه الحقيقة ، ولتحقيق هذه الغايات . . . وجدنا المنهج الإسلامي :

أ- يستقر العقل المسلم على العمل - في تحصيل الوعي والمعرفة - سبل وأدوات : «النظر» . . . و«التدبر» . . . و«التفكير» . . . و«البينة» . . . و«البرهان» . . . و«الجدل» . . . إلخ . . . إلخ ، إلى آخر هذه الأدوات التي استتفرها ووظفها ، لا في العرفان الباطني وحده ، ولا لمعرفة المادة فحسب . . . وإنما لفقه الواقع الديني ، والوحي الإلهي ، والنفوس الإنسانية . . . أي للوعي بالذات ، والمحيط ، والمبدأ ، والمسيرة ، والمصير جميعاً .

وهو قد حث على ذلك، فجعله فريضة إلهية، وواجباً شرعياً، وتكليفاً دينياً، ولم يجعله مجرد «حق» من «حقوق» الإنسان، يجوز له التنازل عنه -دون أن يأثم- إذا هو أراد! ..

وفي أكثر من ثمانين آية قرآنية تنلوه، في الحث على «النظر»، شواهد من مثل: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ (الطارق: ٥)، ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الأعراف: ١٨٥) .. ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ (يوسف: ١٠٩) .. ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا ..﴾ (ق: ٦) .. ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية: ١٧) .. ﴿فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُخَيِّ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (الروم: ٥٠) ..

وفي آيات أخرى تطالع الحث على «التدبر» فتتلو: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلَمْ يَكُنْ عَلَى قُلُوبِهِمْ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: ٢٤) .. ﴿أَفَلَمْ يَتَذَكَّرُوا أَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَاتُ أَنْبَاءِ الْأَوَّلِينَ﴾ (المؤمنون: ٦٨) .. ﴿كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرُوا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (ص: ٢٩) ..

وتتشرف في سور القرآن الآيات التي تخص على التحقل، والتي تستلفر العقل أداة للوعى والمعرفة، حتى لقد صار شرط التكليف ومناطه، ولب جوهر إنسانية الإنسان: ﴿إِنْ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاحْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالشَّجَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٦٤) .. وغير هذه الآية، من مثلها، تسع وأربعون آية يأتي فيها هذا المصطلح بلفظه ..

وفي «المجادلة» - بمعنى المناظرة - يحض القرآن الكريم على إحسانها والإحسان فيها مع الخصوم: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالِغِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (التحل: ١٢٥) .. ﴿وَلَا تَجَادَلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالْبِالِغِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (التكوير: ٤٦) .. ويطلب أن تكون المجادلة

والمناظرة «بالبيّنة» ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ هَٰذَا مِنْ هَدْيٍ﴾ (البقرة: ١١١)، الآية: ٢٤،
النمل: ٦٤).

والمنهج الإسلامي يحض على أعمال واستعمال سبل الوعي هذه؛ لأنه يراها ملكات وطاقات إنسانية، فأعمالها هو من كمال الفطرة، وتعطيها آفة من الآفات العارضة والمعوقة لعمل هذه الطاقات والملكات، بل إن في أعمالها الشكر للمنع بها، سبحانه وتعالى، وفي تعطيلها جمود نعمتها، وميدان عملها شامل لفقه العقلية المحسوسة، وفقه السمعية الشرعية، التي تلتقيها بالتجديد وإسلام الوجه لله سبحانه على حد سواء . .



ب- ولما كان الإيمان الإسلامي هو: تصديق بالقلب يبلغ مرتبة اليقين - في أصول العقيدة والشرعة - فلقد كان طبيعياً ألا يقف المنهج الإسلامي، بالوعي والمعرفة، دون هذا اليقين، فهو يعيب على الذين يقفون عند «الظن»: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (النجم: ٢٨)، وينتهي عن الاعتماد، في القول أو في الاعتقاد، على «أدّون العلم»: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾ (الإسراء: ٣٦). ويحض على «التحصيل» و«التبين»: ﴿... إِنْ جَاءَكُمْ قَاصِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾ (الحجرات: ٦).

وطبيعي في منهج لا يرضى من الوعي والمعرفة بما دون اليقين، أن يضع في حسبانته أن مسيرة الساعي إلى مرتبة اليقين قد تعترضها، في بعض مراحلها، الوسواس والشكوك والشبهات. . . وطبيعي كذلك لمن لا مندوحة له عن بلوغه مرتبة اليقين ألا تدعوه هذه الوسواس والشكوك والشبهات إلى التكوّض على الاعتقاد. . . ومن هنا رأينا المنهج الإسلامي لا يؤثّم النفس إذا عرضت لها هذه العوارض، وإنما هو يسعى - في صناعة الفكر - إلى تحويلها إلى المختبرات والامتحانات لتصبح جزءاً من عملية التفكير ومرحلة من مراحل المسيرة المستهدفة. مرتبة اليقين. . . فإذا عرضت لأهل النظر والتدبر والتعقل عوارض من جنس الوسواس والشكوك والشبهات، فإننا نجد المنهج الإسلامي يفرد من بين مناهج النظر الدينية عندما يحول - بالمنهج و«صناعة النظر» - وبواسطة «الفروض» التي

توضع على محك التجربة والاختبار - يحول هذه الوسواس والشكوك والشبهات إلى لبنات في الصرح يطلع بواسطته الناظر على اليقين .

إنه لا يُنقَر الناظرين من «الشك» إذا هو عرض ووقع . . ولا يؤتم أهل «صناعة النظر» إذا اقتحمت عقولهم الوسواس والشبهات وهي تجوس خلال التدبير والتفكير . . ولكنه يدعوهم - في حنو - إلى إخراج هذه الشكوك من دائرة «العبث» ، حتى يكون الشك «شكاً منهجياً» يمثل مرحلة في البحث والنظر تُختبَر فيها «الفروض» - التي قد تبدأ في صورة «الوساوس» و«الشكوك» - وتُخصَّص فيها «الظنون» و«الاحتمالات» ، وصولاً إلى اليقين ، وتلك لعمري شهادة لهذا المنهج بالتفرد . في هذا الباب ، بل شهادة منه على أنه قد جاء شاهداً على بلوغ الإنسانية مرحلة يرشدها ورشادها ، التي استحققت فيها - بجدارة - أن يكون هذا هو منهجها في النظر ، وتلك هي سبلها في الوعي وتخصيل المعارف والعلوم ، فبمثل هذا المنهج يتأسس الإيمان على اليقين ، وإليه يسلك المؤمن السبل الكافلة تحصيل هذا اليقين ، وفي مسيرته هذه توظف حتى الوسواس والشكوك والشبهات في اختبار الفروض وامتحان الاحتمالات دعماً لهذا اليقين ، وتنمية للركائز المعرفية التي تزيد الثقة به وفيه ، وبهذا المنهج يتيسر لأهل النظر ارتداد البكر من عوالم الفكر ، واقتحام المجهول انطلاقاً من المعلوم ، ولو كان ذلك غير الظنون والوسواس والشبهات والشكوك !

إنه منهج الطور الذي تبسرت فيه إمكانية «العصمة» للأمم ، التي لا تجتمع على ضلال بعد أن كان تكليفها ، بالمنهج الأخرى ، في المراحل السابقة : أن تؤمن بما يلقي إلى قلبها دون نظر أو إعمال عقل ؛ لأنها «خراف ضالة» ، لا يليق بها سوى أن تُساق ! . .

وفي ضوء هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامي نكتشف آفاق المعاني التي تضمنتها آيات قرآنية . . وأحاديث نبوية . . وكلمات وآراء ومواقف اهتدى أصحابها بهذا الهدى في تراثنا القديم . .

نكتشف آفاق معاني ودلالات تلك المناجاة التي حكاها القرآن الكريم من إبراهيم الخليل عليه السلام لربه سبحانه وتعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُعْبَدُ

الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِمُ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي قَالَ فَخَذَ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصَرَ مِنْ
إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَأَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ (البقرة: ٢٦٠) . . ونكتشف، كذلك، آفاق معاني الحديث، النبوي
الشريف، الذي يحكى كيف «جاء ناس من أصحاب النبي، صلى الله عليه
وسلم، فسألوه:

- إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به!

قال: وقد وجدتموه؟

قالوا: نعم!

قال: ذلك صريح الإيمان . . ذلك محض الإيمان . .»^(١).

فهذا نفر من الصحابة الذين عرضت لهم ومبارس وشكوك استعظموا الكلام
بها، وتزهدوا ألستهم عن حملها في حضرة الرسول، صلى الله عليه وسلم، نجد
الرسول يقول «نظروهم» على النحو الذي يوظف هذا العبارة في سبيل امتلاك
اليقين: صريح الإيمان، محض الإيمان! . .

ولذلك، فنحن لا تعجب - وإن أعجبتنا - من بلوغ هذا الموقف الإسلامي، عند
المحافظ، الحد الذي تحدث فيه عن هذا «الشك المنهجي» باعتباره علماً من العلوم
الإسلامية، فطلب من العلماء القصد إليه والسعي لتعلمه، باعتباره طريقاً من طرق
اليقين، ولقد توجه المحافظ بحديثه هذا إلى من سأل في هذه القضية، فقال:
«... فاعرف مواضع الشك، وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين
والحالات الموجبة له، وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً، فلو لم يكن في ذلك
إلا تعرف التوقف، ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه... فلم يكن يقين قط
حتى كان قبله شك... والعوام أقل شكوكاً من الخواص؛ لأنهم لا يتوقفون في
التصديق والتكذيب، ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا الإقدام على
التصديق المجرد، أو على التكذيب المجرد، وألغوا الحالة الثالثة من حال الشك،

(١) رواه مسلم والإمام أحمد.

التي تشتمل على طبقات الشك ، وذلك على قدر سوء بأسباب ذلك ، وعلى قدر الأغلب : . . . (١) . . .

وأيضاً ، فإننا نفهم ، في ضوء هذا السياق ، معنى الخلاف بين الذين قالوا - بلسان الإمام المتكلم أبو علي الجبائي (٢٣٥ - ٣٠٤ هـ ، ٨٤٩ - ٩١٦ م) : «إن الواجب الأول على الإنسان هو النظر» . . وبين الذين قالوا - بلسان الإمام المتكلم أبو هاشم الجبائي (٢٣٧ - ٣٢١ هـ ، ٨٦١ - ٩٣٣ م) : «إن الواجب الأول على الإنسان هو الشك» !؟ . . فعلاقة «الشك» بـ «النظر» ليست غريبة ولا هي بالمبتكرة أو المستكرة . : فالجامع لهما هو إطار سبل الوعي والمعرفة في منهج الإسلام . .

ج - لكن . . . لما كانت جميع سبل الوعي هذه ، هي أدوات إنسانية يمتلكها ويستخدمها الإنسان ، فلقد تحدث لها في المنهج الإسلامي الآفاق التي رسمتها مكانة هذا الإنسان في هذا الوجود . . مكانة الخليفة ، الذي كان العظم وتعلمه الأسماء كلها الهبة الإلهية الأولى ، التي بها فضله ربه على الملائكة ، والمؤهل الذي من أجله جعله في الأرض خليفة فهو قد كان . . وسيظل . . ويجب أن يعي الإنسان دائماً . . أن علمه ووعيه ومعارفه ، هو علم الخليفة ووعى الخليفة ومعارف الخليفة ، تحكمها حدود «النسبي» عندما تقارن وتقاس بالعلم «المطلق والكلّي» ، الذي يتفرد ويتفرد به المولى ، سبحانه وتعالى ، في كل وسائل الوعي وجميع سبل المعرفة لم ولن تتجاوز بالإنسان هذه الحدود ﴿ وفوق كل ذي علم عليم ﴾ (يوسف : ٧٦) . . ﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾ (الإسراء : ٨٥) ، ﴿ قل لو كان البحر مبداءاً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً ﴾ (الكهف : ١٠٩) . .

وبهذا المنهج كان العلم في الإسلام سبيلاً لتنمية مخافة الله وخشيته وتقواه ، وليس - كما في مناهج أخرى - سبيلاً ظن سالكوه ومالكوه أنهم بامتلاكه إنما يتقضون الألوهية ، حتى لقد صاحجوا : لقد مات الله ! - تعالى الله وتزه عيابه به يصبحون !

(١) الجاحظ (كتاب الحيوان) ج ٦ ص ٣٥ - ٣٧ .

فالمنهج الذى استنفر العقل والتفكير والتدبير، والذى جعل التفكير فريضة شرعية، هو الذى علم الإنسان أن نطاق علمه محدود بنطاق مكائنه فى الكون - مكانة الخليفة - ووظيفته هى أعمال وتأدية رسالة الاستخلاف، ولذلك كانت خشية علماء هذا المنهج من الله هى خشية المدرك لنسبية أدوات الخليفة وحصيلته بالقياس إلى الكلى والمطلق واللا نهائى الذى تتفرد به ذات الله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودَ (٢٦) وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ الْأَنْعَامُ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر: ٢٦، ٢٨) . . . ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران: ١٨).

د- ولأن المنهج الإسلامى هو الإطار الكافى والمتكافى بالإجابة عن تساؤلات الإنسان :

من أين بدأ هذا الكون؟ . . . ومن كان البدء؟ . . . وما هى المسيرة؟ وما هى الحكمة منها؟ وإلى أين المصير؟ . . . وعلى أى نحو هو؟ . . . لشمول هذا المنهج كل هذه العوالم ومبادئها، كان عالم الغيب - فيما يتعلق بالبدء وبالمصير - وكان اليوم الآخر - بما فيه من حساب وجزاء - هى الأخرى قضايا عليه أن ينظم كيفية وسبل وعنى الإنسان بصورها، قدر الطاقة والإمكان، إنه المنهج الذى لم يقف عند الحواس وحدها، كسبل للوعى والمعرفة؛ لأنه لم يستهدف فقط الوعى بعالم الشهادة، والوقوف عند علم ما هو ظاهر من الحياة الدنيا، ولذلك تجاوزت فى هذا المنهج سبل الملاحظة والتجريب والاستقراء والقياس، لوعى ظواهر وحقائق ومعارف عالم الشهادة، مع سبل «السمعيات العقلية»، يفقه العقل منها ما يستطيع ويطبق أن يفقه - انطلاقاً من صريح معانى النصوص، أو بواسطة تأويلها - و«يقوض» فيما لا يطبق ولا يستطيع عقله منها، مع السمع الدائم والدائب لتنمية ملكات عقله لما لم يعقله منها، ومع إسلام الوجه لله، تعبداً فى كل الأحوال، فحيث استأثر الله بعلم «الكنه والحقيقة»، لا سبيل إلى بلوغ الإنسان مرتبة اليقين بواسطة الحواس - ومنها حاسة العقل - ولا بد من «السمعيات» لوعى

الإنسان بما وراء عالم الشهادة من مغيبات لم يشهدنا شهوداً، وكما تجاور فيها «المعقول» و«المستوع» تجاور في ميادينها ما هو موضوع «للاجتهد» وما هي أصول لا رأى فيها ولا اجتهد، وإنما تلقاها «بالتقليد» الذي «نفوس» فيه، ونسلم الوجه لله... فاليقين بالالوهية - مصدر هذه المبادئ - وقيام الحجّة بصدق الرسول المبلّغ، هما باب «اليقين التفويضي» - إذا جاز التعبير - في هذه الأصول والمبادئ..

ولا يحسن أحد أن الخلاف بين الإسلاميين قد شمل هذا الموقف، فهذا هو ابن رشد - وفي رده على الغزالي - يقف هذا الموقف، عندما يقول: «... يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة، وأن يقلد فيها... فإن جحدّها والمناظرة فيها منبطلان لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة، فالذي يجب أن يقال فيها: إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها، منع جهل أسبابها، ولذلك لا تجحد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات - مع انتشارها وظهورها في العالم - لأنها مبادئ تثبت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل، ولا فيما يقال بعد الموت، فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلاً بإطلاق، فإن تنادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها، فيجب عليه ألا يصريح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ (آل عمران: ٧). هذه حدود الشرائع وحدود العلماء...» (١).

فعالم الغيب، والمبادئ التي لا يستقل العقل - والحواس - بإدراكها، ليست خارج نطاق موضوعات سبيل الوعي والمعرفة في المنهج الإسلامي، لكن سبيلها - في هذا المنهج - هو «المعاني»؛ لأنها ليست من عالم الشهادة، الميسور وعيه بسبيل الحواس... ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً (٧٥) إلا من أوتى من ربه﴾ فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً ﴿(الجن: ٢٦، ٢٧)﴾... ﴿ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضداً﴾ (الكهف: ٥١).

﴿قل لو أن عندى ما تستعجلون به لقضى الأمر بيني وبينكم والله أعلم بالظالمين﴾

(١) ابن رشد (تهافت التهافت) ص ١٢٢، ١٢٥.

(٥٨) وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿٥٨﴾ (الأنعام: ٥٨، ٥٩).

نعم... لقد تجاوزت في هذا المنهج، وسبله في الوعي، حقيقة: الثقة في العقل الإنساني، على النحو الذي لم يسبق له مثيل في مناهج ما تقدم ومن تقدم من الرسالات والرسائل، مع حقيقة رفض «الغرور العقلاني» إذا هو تصور القدرة على عقل كل شيء وأى شيء، وإذا هو تصور أنه هو سبيل الوعي الوحيد، وفي ضوء هذه الخصيصة من خصائص هذا المنهج نعى المعنى والدلالة لموقف عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وكلماته، عندما طاف بالكعبة، وتقدم لاستلام الحجر الأسود ثقيلًا... فلقد فكر... فتوقف... ثم عاد فتقدم ليقيم الشعيرة النبوية بتقبيل الحجر الأسود، مخاطبًا إياه بالكلمات - الدالة - التي يقول فيها: «والله! إنني أعلم أنك حجر، لا تضر ولا تنفع، ولولا أنني رأيت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يُقبلُك ما قبلُك؟!...».

لقد أعمل عقله حتى بلغ بإعماله وعمله نهاية آفاقه كحجاسة من الخواص المخلوقة، ثم أدرك أنه بإزاء شعيرة مما يتلقاه المسلم بالسمع والتفويض وإسلام الوجه لله؛ فقال كلمات الجامعة لسبيل الوعي كليهما... فسبيل العقل يقطع بأن الحجر لا يضر ولا ينفع، أما تعظيم الحجر الأسود؛ فعلته وحكمته خارج هذا النطاق الذي تحكم فيه العقول.

والذين يغفلون عن هذه الحقيقة، فلا يسلمون إلا بما تدركه الخواص في العالم المشاهد والمحسوس، لن يتعدى علمهم علم أولئك الذين عتابهم القرآن الكريم عندما قال: ﴿وَعَدَ اللَّهُ لَا يَخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٢١) يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون ﴿٢٢﴾ (الروم ٦، ٧).

لكننا - بمنطق المنهج الإسلامي - ندعوا إلى أن تميز بين «منطق» عمر بن الخطاب إزاء «ثقل الحجر الأسود» ومنطق «القديماء» - الفلاسفة - الذي حكاه ابن رشد - إزاء «مبادئ الشريعة»، فهؤلاء الفلاسفة القديماء قد سلموا، تقليدًا، مبادئ الشريعة، دون عقلها، لا لأنها في رأيهم حق وصدق، وإنما لأن قيامها وإقامتها

ومراعاتها فيه تحقيق «مصلحة»، هي «حفظ الوجود الإنساني» وفي نفيها والتكذيب بها «بطلان لوجود الإنسان»، على حين كان تسليم عمر بن الخطاب «بتقيل الحجر الأسود»، دون عقله لهذه الشعيرة، متخذاً صورة «التفويض» - في أمر جزئي - لقيامه على «الأصل - المعقول» . . . فلقد عقل الألوهية الواحدة، التي هي محور التدين وجوهرة، وعقل صدق الرسالة، التي هي مصدر البلاغ بالوحي القرآني، والسنة المبينة له، فكان عقله لهذه الأصول المعقولة: الجذر الذي غدت الشعيرة غير المعقولة - تقيل الحجر الأسود - ثمرة من ثمراته، «فالتفويض» هنا غير مقطوع الصلات «بالمعقول» . . . بل إنه مؤسس عليه، وتابع منه، ومتفرع عنه . . . إنه «التفويض: المعقول»؟!

فموقف عمر - كموقف العقل المسلم - على العكس من موقف الفلاسفة القدماء - إنما ينطلق من حقيقة أن المعجزات، مثلاً، هي «خارقة للعادة» وليست «خارقة للعقل والمعقول»؛ لأن القرآن أولاً يقيم الدليل العقلي على وجود الله القادر الخالق لكل المخلوقات . . . فالحدث لا بد له من مُحَدِّث غير حادث، ونظام الكون يقتضي خالقاً عالماً مدبراً حكيمًا . . . إلخ . . . إلخ . . . وإقامة الدليل العقلي على وجود الخالق لما هو «عادي»، يقتضي جواز وإمكان خرق هذا الخالق - في صورة المعجزات - لهذا «العادي» . . . فالمعجز، إذن، من المنطلق الإيماني، معقول، والتفويض فيه تفويض بما اقتضاه ويقتضيه العقل عندما عقل الأصل الذي أثمره واقتضاه . . . أصل: الإله القادر على كل شيء . . .

على حين كان قول الفلاسفة القدماء - الذي حكاه ابن رشد - دليلاً على أن عجز العقل غير المؤمن عن تحليل مبادئ الشريعة - ومنها المعجزات، والمفيات - إنما هو لعدم إيمان هذا العقل، أما العقل المؤمن، فإن من مقتضيات إيمانه وسبله، ومقدماته عقل وجود الخالق القادر، الأمر الذي يجعل إيمانه بهذه المبادئ - وما فيها من خوارق للعادة، وأمر لا يستقل العقل بإدراكها - ثمرة لعقله للوحي والنقل، وليس ثمرة لاستقلاله عن الوحي والنقل . . . أي ثمرة للعقلانية الإسلامية المتميزة . . . «فالتفويض»، هنا، هو من مقتضيات «العقل والمعقول» .

لمنهج الإسلام، الذي أنطق عمر مقالته، هو المنهج الذي لا يذهب به «الغرور

العقلاني» إلى الحد الذي يتكرر فيه ما لا يستقل العقل بإدراكه وإدراك كنه حقائقه، المنهج الذي يؤمن بما هو أكثر من عالم الشهادة، المنهج الذي لا يقف بسبيل الوعي عند الحواصم - والعقل واحد منها - . . . المنهج الذي يحفل «النقل»، فيعقد وفيه تصديق «النقل» برهانا «عقلانياً» . . .

تلك هي حقيقة منهج الإسلام في هذا المقام . . .



ولهذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامي، كان تجاوز «النقل» مع «العقل» في سبيله للوعي وتحصيل المعرفة، وهذا التجاور ليس تجاوز السكون والانفصال بين سبيلين مستقلين في الوظائف والموضوعات ومبادئ الأعمال، وإنما هو تجاوز الزمالة والمواخاة والاتلاف والتأزر والتساند والاجتماع، على النحو الذي جعل منهما - بالوسطية الجامعة - سبيلاً واحداً، يجمع ويؤلف بما يمكن ويجب جمعه من خصائصهما، الأمر الذي جعل العقلانية الإسلامية: متبينة، والنقل الإسلامي: عقلانياً . . .

لقد تفرد المنهج الإسلامي بهذا الإنجاز؛ لأن العقلانية فيه لم تكن ثمرة مفردة لإبداع بشري منبت الصلة بالنقل الديني والوحي الإلهي، فهي لم تنشأ في مناخ لا نقل فيه ولا وحي، كما كان الحال مع عقلانية اليونان القدماء . . . ولا في مناخ أفرزها لتنقض اللاهوت الديني، كما هو الحال مع النهضة الغربية الحديثة، وإنما كانت عقلانية إسلامية دعا إليها النقل الإسلامي - القرآن - والسنة - لتكون سبيلاً لفقه النقل وتعميق الإيمان به، وإزدياد الوعي بهرانيه، ورد متشابهاته إلى المحكمات، وتمييز قطعي الدلالة في آياته من ظنيها . . . فلم تكن في النشأة معزولة عن هذا النقل، ولا نقيضاً له أو بديلاً، ثم تبلورت ونمت في الدفاع عن هذا النقل ضد النزعة «الغنوصية - الباطنية» والنزعة «العقلانية - المادية»، ذواتي الأصول الهلينية - اليونانية . . . «والثمرات الإلهادية» . . . حتى لقد أصبح ديوان عقلانيتنا، في علوم حضارتنا، هو «علم التوحيد» - أصول الدين - «وعلم أصول الفقه» . . . وهما في المقدمة من علوم الإسلام . . . فهي - العقلانية الإسلامية - مع الكتاب والسنة - تنظمها جميعاً «منظومة ونسق البرهنة والاستدلال» . . .

وكذلك جاء النقل الإسلامي، لا ليكون بديلاً للعقل، أو مغنياً عنه، ومستغنياً عن وظائفه... وإنما جاء هذا النقل ليعتمد العقل مناطاً للتكليف به، والتصديق بحججه، والوعى بدلائل إعجازه، وليرتضيه حكماً فيما لا بد فيه من التأويل أو التفسير... بل إننا نستطيع أن نقول: إن هذا النقل - الذي هو معجزة رسول الإسلام، عليه الصلاة والسلام - قد جاء «معجزة عقلية» تميزت في عقلانياتها هذه، وتفردت بها، عن المعجزات المادية لرسالات الرسل السابقين... .

وإنها لذات مغزى، في هذا الباب، تلك الآيات القرآنية الكثيرة التي أُلحِت وتُلج على أمة الدعوة المحمدية بحقيقة أن الإعجاز الجديد للرسول الخاتم ليس من جنس إعجاز المعجزات المادية - ذات الأثر الموقوت والتأثير «الندھش للعقل» - التي جاء بها الرسل السابقون... . فمعجزة الإسلام - مع خلودها - لم تأت «الندھش للعقل»، فتذهب بقدراته وتشمل ملكاته عن العمل العقلي، وإنما جاءت لتستقر فيه هذه القدرات وتستغفر فيه هذه الملكات والطاقات؛ لتتخذ منه السلاح والحكم ومناط التكليف... . وليكون - للنقل - المؤزر الذي يمد نطاقه إلى ما هو أبعد من عالم البسطاء المقلدين... .

هكذا تميزت العقلانية الإسلامية، وبهذا تميز النقل الإسلامي، حتى لنستطيع أن نقول: إن عبارة «العقلانية الإسلامية» تعنى وتشمل النقل أيضاً، طالما أنها «إسلامية»... . وأن عبارة «النقل الإسلامي» تعنى وتشمل العقل أيضاً، طالما عنيها به القرآن الكريم... . وأن عبارة «المعجزة الإسلامية» شاملة - بهذا المعنى - للنقل والعقل كليهما.

﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قُرْطَاسٍ فَلَمْسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ (٧) وقالوا لولا أنزل عليه ملكٌ ولو أنزلنا ملكاً لقُضِيَ الأمرُ ثم لا نَنظُرُونَ ﴿(الأنعام: ٨٠٧)﴾... ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضُ مَا يُوْحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ كُتُبٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (هود: ١٢) ... ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (البرعد: ٧) ... ﴿وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام

وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَهُهُ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا (٧) أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كِتَابٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَبْعُونَ إِلَّا رَجُلًا مُسْحُورًا (٨) انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ﴿ (الفرقان: ٧-٩) . . ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتْوًا كَبِيرًا (٩) يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ يَقُولُونَ حَجَرُوا مَحْجُورًا ﴿ (الفرقان: ٢١، ٢٢) . . ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿ (العنكبوت: ٥٠) . . ﴿ وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا (١٠) أَوْ تُكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا (١١) أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا (١٢) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرؤه قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴿ (الإسراء: ٩٠-٩٣) .

لقد أحووا في طلب الآيات - المعجزات - المادية، التي «تدهش» العقل وتذهبه وتوقف فعاليتها، لأنهم كانوا على درب آياتهم وأعمهم السابقة يسировون . . ولكن الإسلام لم يستجب لطلبهم هذا؛ لأنه كان إيداناً بطور جديد من أطوار ارتقاء الإنسانية، بلغت فيه سن الرشاد . . وصدق الله ورسوله: ﴿ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴿؟ (الإسراء: ٩٣) . . ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ . . ﴿ (الأنعام: ١٠١) . . إنه بشر مثلهم في البشرية، كما كان الرسل الذين سبقوه . . يوحى إليه بمعجزة الإسلام الجامعة للنقل والعقل جميعاً . . والمالكة - لهذا السبب - صلاحيات الخلود . .



ولأن المنهج الإسلامي - كما أشرنا - قد امتدت أفاقه وشملت مشغلياته ميادين عالم الغيب - الذي تستحيل على لغة الوضع البشرية - لغة إنسان عالم الشهادة

الديني - التعبير الدقيق والوافي عن كنه حقائقه - كان إفساح هذا المنهج المكان - في لغة حديثة عن عالم الغيب هذا - «للمثيل»، القابل للتفسير^(١) والتأويل . .

فالتأويل، في المنهج الإسلامي، سبيل من سبل وعنى الإنسان المسلم ومعرفته بصور عالم الغيب التي جاءت بها السمعيات، واستحالت قدرة اللغة الدينية المحدودة على تبيان كنه حقيقتها . .

إن التأويل - في (التعريفات) للشريف الجرجاني (٧٤٠-٨١٦ هـ، ١٣٤٠-١٤١٣ م) - هو: «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْغَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ (الروم: ١٩) إن أراد به: إخراج الطير من البيضة كان (تفسيراً)، وإن أراد: إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان (تأويلاً) . . .» .

أما عند ابن رشد، فهو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل بعادة لسان العرب في التجويز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحق أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدت في تعريف أصناف الكلام المجازي^(٢)

ولقد وردت الإشارة إلى «التأويل» في السنة النبوية، بحديث الصحابي جابر ابن عبد الله، في سياق كلامه عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عندما قال: «... ورسول الله بين أظهرنا، وعليه ينزل القرآن، وهو يعرف تأويله»^(٣)

وإذا كان علماء الإسلام ومفكروه، من كل المذاهب والتيارات الفكرية، قد اختلفت مواقفهم من الإكثار أو الإقلال في التأويل، فلقد اجتمعوا على اللجوء إليه سبيلاً إلى وعي وتصور ما لا يفصح ظاهر اللفظ عن كنهه وحقيقته، وخاصة إذا كان ذلك في أمر من أمور عالم الغيب .

ولقد وجدنا الإمام الغزالي - في كتابه الصغير (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) - وهو من كتب «المنهج» في تراثنا - وجدناه يقدم في التأويل نظرية

(١) التفسير - في الأصل - هو الكشف والإظهار - وفي الشرع: توضيح معنى الآية القرآنية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزل فيه، وذلك بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة - أي دون عدول عن الدلالة الظاهرة بالتأويل . .

(٢) ابن رشد (فصل المقال) ص ٣٢ - تحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٣ م.

(٣) روله النسائي وأبو داود وابن حبان والدارمي .

يتحدث فيها عن «مراتب الوجود» . . وجود ما أخبر صاحب الشريعة بوجوده من الغيبات، ويرى أن لهذا الوجود خمس مراتب، وأن التصديق بالوجود، على أى مرتبة من هذه المراتب الخمس، يكافئ إخراج صاحبه من كفر التكذيب . . ولقد خلص الغزالي بنظرته هذه فى مراتب الوجود لأمور عالم الغيب التى جاءتنا بها السمعيات، خلص إلى أن هذه النظرية كفيلة بإبراء فرق الإسلام من داء «التكفير» الذى ابتلى به الجميع . . فبالصدق بعوالم الغيب، على أى مرتبة من مراتب الوجود الخمس هذه، يحصل ويتحصل المسلم الوعى والمعرفة والتصور لما فى هذا العالم الغيبى من أمور عجزت اللغة عن تقديمها بالفاظ «الحقيقة» فصاغت معانيها فى صور «المجاز» - «التأويل» .

وإذا كنا نحيل على نص الغزالي - لطوله - فإننا نقتطف منه فقرات تمثل أفكاره الرئيسية فى نظريته عن (التأويل . . . ومرتبات الوجود) . . يقول، فى معرض معالجته قضية التصديق والتكذيب لما ورد فى السمعيات عن الغيبات :

« . . . الكفر : هو تكذيب الرسول، صلى الله عليه وسلم، فى شيء مما جاء به، والإيمان : تصديقه فى جميع ما جاء به، وكل فرقة تكفر مخالفاً وتنسبه إلى تكذيب الرسول، صلى الله عليه وسلم . فالحنبلى يكفر الأشعرى، زاعماً أنه كذب الرسول فى إثبات الفوق لله تعالى، وفى الاستواء على العرش . والأشعرى يكفره، زاعماً أنه مشبه، وكذب الرسول فى أنه «ليس كمثل شيء» (الشورى : ١١)، والأشعرى يكفر المعتزلى، زاعماً أنه كذب الرسول فى جواز رؤية الله تعالى، وفى إثبات العلم والقدرة والصفات له . والمعتزلى يكفر الأشعرى، زاعماً أن إثبات الصفة يكثر القدماء . وتكذيب الرسول فى التوحيد .

ولا ينبغ لك من هذه الورطة إلا أن تعرف خد التكذيب والتصديق وحقيقتهما فيه، فيكشف لك غلو هذه الفرق وإسرافها فى تكفير بعضها بعضاً .

وحقيقة التصديق : الاعتراف بوجود ما أخبر الرسول، صلى الله عليه وسلم، عن وجوده، إلا أن الوجود خمس مراتب، ولأجل الغفلة عنها نسبت كل فرقة مخالفاً إلى التكذيب، فإن الوجود : ذاتى، وحسى، وخيالى، وعقلى، وشبهى،

فمن اعترف بوجود ما أخبر الرَسُولُ، عليه الصلاة والسلام، عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الإطلاق . . .

فلنشرح هذه الأصناف الخمسة، ولنذكر مثالها في التأويلات:-

أما الوجود الذاتي: فهو الوجود الحقيقي، الثابت خارج الحس والعقل، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة، فيسمى أخذه إدراكاً، وهذا كوجود السماوات والأرض والحيوان والنبات، وهو ظاهر، بل هو المعروف الذي لا يعرف الكثيرون للوجود معنى سواه، وهو لا يحتاج إلى مثال. وهو الذي يجري على الظاهر، ولا يتأول.

وأما الوجود الحسي: فهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين، فيكون موجوداً في الحس، ويختص به الحاس، ولا يشاركه غيره، وذلك كما يشاهد النائم، بل كما يشاهد المريض المتيقظ، إذ قد تتمثل له صورة ولا وجود لها خارج حسه حتى يشاهدها كما يشاهد سائر الموجودات الخارجة عن حسه . . . (ومثل): قول الرسول، صلى الله عليه وسلم: «يَرْتَى بِالْمَوْتِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي صُورَةِ كَيْشٍ أَمْلَحَ فَيَذْبَحُ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ»^(١)، فإن من قام عنده البرهان على أن الموت عَرَضٌ، أو عَدَمٌ عَرَضٌ، وأن قلب العَرَضِ جسماً مستحيل غير مقدور، ينزّل الخبر على أن أهل القيامة يشاهدون ذلك ويعتقدون أنه الموت، ويكون ذلك موجوداً في حسهم، لا في الخارج، ويكون سبباً لحصول اليقين باليأس عن الموت؛ إذ المذبح ميتوس منه. ومن لم يقدّر عند هذا البرهان فعساه يعتقد أن نفس الموت ينقلب كبشاً في ذاته ويذبح . . .

أما الوجود الخيالي: فهو صور هذه المحسوسات إذا غابت عن حسيك، فإنك تقدر أن تختبر في خيالك صورة فيل وفرس وإن كنت مغفلاً عينيكَ حتى كأنك تشاهده وهو موجود بكمال صورته في دماغك لا في الخارج . . . ومثاله قوله، صلى الله عليه وسلم: «كَأَنِّي أَنْظِرُ إِلَى يُونُسَ بْنِ مَتَّى، عَلَيْهِ عِبَاتَانِ قَطْرَانِيتَانِ، يَلْبِي وَتَحْيِيهِ الْجِبَالُ، وَاللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ لَهُ: لَبَيْكَ يَا يُونُسَ»^(٢)، والظاهر أن هذا إنباء عن

(١) رواه البخاري، وصححه الترمذي والدارمي والإمام أحمد.

(٢) رواه ابن ماجه.

تمثيل الصورة في خياله، إذ كان وجود هذه الحالة سابقاً على وجود رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وقد انعدم ذلك، فلم يكن موجوداً في الحال. ولا يبعد أن يقال أيضاً: تَمَثَّلَ هذا في جسده حتى صار يشاهده كما يشاهد الناس الصورة، ولكن قوله: كأنى أنظر، يُشعر بأنه لم يكن حقيقة النظر، والغرض: التفهيم بالمثال، لا عين هذه الصورة...

أما الوجود العقلي: فهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى، فيتلقي العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس خارج، كاليد مثلاً، فإن لها صورة محسوسة، ومتخيلة، ولها معنى هو حقيقتها، وهى القدرة على البطش. والقدرة على البطش هى اليد العقلية. وللقلم صورة، ولكن حقيقته: ما تنقش به العلوم، وهذا يتلقاه العقل من غير أن يكون مقروناً بصورة تعصب وخشب وغير ذلك من الصور الخيالية والحسية... ومثل قوله، صلى الله عليه وسلم: «إن الله تعالى، ختم ظهيرة آدم بيده أربعين صباحاً»^(١)... فقد أثبت لله تعالى يداً. ومن قام عنده البرهان على استحالة يد لله تعالى هى جارحة محسوسة أو متخيلة فإنه يثبت لله تعالى يداً روحانية عقلية، أعنى أنه يثبت معنى اليد وحقيقتها وروحها، دون صورتها، إن روح اليد ومعناها ما به يبطش ويفعل ويعطى ويمتص...

وأما الوجود الشبهى: فهو ألا يكون نفس الشيء موجوداً، لا بصورته ولا بحقيقته، لا فى الخارج ولا فى الحس ولا فى الخيال ولا فى العقل. ولكن يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه فى خاصية من خواصه وصفة من صفاته... ومثاله: الغضب والشوق والفرح والصبر، وغير ذلك مما ورد فى حق الله، تعالى، فإن الغضب مثلاً حقيقته: أنه غلبان دم القلب لإرادة الشفئ، وهذا لا يتفك عن نقصان وألم، فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتاً ذاتياً وحسبياً وخيالياً وعقلياً نزل على ثبوت صفة أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب، كإرادة العقاب، والإرادة لا تناسب الغضب فى حقيقة ذاته ولكن فى صفة من الصفات تقارنها وأثر من الآثار يصدر عنها. هو الإيلام.

(١) ابن سعد (الطبقات الكبرى) ج ١، ق ١، ص ٦ - ضبعة دار المنجيز - القاهرة.

فهذه مراتب وجود الأشياء، وهذه درجات التأويلات .

واعلم أن كل من تزكَّ قبولاً من أقوال صاحب السرعة على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين، وإنما التكذيب: أن ينفي جميع هذه المعاني، ويزعم أن ما قاله لا معنى له، وإنما هو كذب محض، وغرضه فيما قاله التلبيس أو مصلحة الدنيا، وذلك هو الكفر المحض والزندقة، ولا يلزم كفر المتأولين ما داموا يلزمون قانون التأويل . . . وكيف يلزم الكفر بالتأويل، وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه؟! . . . (١)

تلك فقرات من الصفحات التي عقدها الإمام الغزالي لنظرية (التأويل و مراتب الوجود)، والتي مثلت - وهو موضع اتفاق من جمهور المتكلمين - بالتأويل - سبيل المنهج الإسلامي الوعي ومعرفة ما جاء بالسمعيات الشرعية عن عالم الغيب، فكانت الإضافة التي ينسب للمنهج الإسلامي، في سبيل الوعي والمعرفة، أن يكون له هذا العموم . . . في النظر . . . والتدبر . . . والتفكير . . . والبيئة . . . والبرهان . . . وبالملاحظة . . . والتجريب . . . والاستقراء . . . والقياس . . . وبالتمثيل . . . والتأويل . . . وتعدد مراتب الوجود - الذاتي، والحسي، والخيالي، والعقلي، والشعبي - تصبغ سبيل الوعي والمعرفة: عدسة لامة وجامعة، تمتد بالمنهج الإسلامي في المعرفة إلى كل ميادين عالم الشهادة والغيب جميعاً، على تفاوت في سبيل الوعي يحدده التفاوت في موضوعه والعالم الذي يقوم فيه . . .

بقي أن نقول - في ضبط «سبيل التأويل» - كواحد من سبيل الوعي والمعرفة في منهج الإسلام -:

«إن هذا التأويل إنما ترد الحاجة إليه في وعي بعض الأوصاف لبعض الجزئيات في المعانيات . . . وليس في أصول الشريعة ومبادئها، لأن الإيمان بهذه الأصول إنما هو ثمرة للتصديق بالالوهية والنبوة، وهو تصديق نكتسيه على النحو الذي جاء في «النقل - المعقول»، وبالأستنباط من كتاب الكون - الصنعة والمصنوع - برهاناً على «موجود غير مادي»، مغاير للكون، خلقه ويرعاه . . .

(١) الغزالي (فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ٤ - ٩ طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م.

❖ وأن هذا التأويل إنما ترد الحاجة إليه فيما لا يستقل العقل بإدراك كنهه ، لا ليبلغ بنا إدراك الكنه والحقيقة المرادة . . وإنما مبلغ الغاية منه هو تحقيق تصور ما لدى التأويل عن الأمر المتأويل ، وذلك بدليل اختلاف التأويلات للمتأويل الواحد ؛ فهو تيسير لتصور الموجودات التي أخير عنها الوحي في عالم الغيب ، والتي يعجز العقل وحده عن إدراك كنهها ، ومعجز اللغة - كوعا - عن احتواء الحقيقة الكاملة لمضمونها . . .

ذلك هو مبلغ الغاية من التأويل كسبيل من سبل الوعي في منهج الإسلام .



إن المنهج الإسلامي - في سبل الوعي والمعرفة - ويصدد اعتماد «النقل» و«العقل» معا ، كعناوين للعقلانية الإسلامية - إنما يرفض التطرف ، تطرف النظرية الأحادية ، التي تتكسب طريق الوسطية . . سواء أكان تطرفها انجيازاً إلى «عرفان» الغنوصية الباطنية ، ضد برهان العقل والدلالة الحقيقية للنقل . . أو كان تطرفها انجيازاً إلى العقل ، كحاشية ، ووقفاً عند عالم الشهادة وما هو مدرك بالحواس وحدها .

وفي هذا المقام ، قد يكون مفيداً أن نشير إلى أن اعتماد المتصوفة - من أهل «العرفان» - على التجربة الروحية والمجاهدة الذاتية سبيلاً لتجاوز وضع المكلف بالشريعة - المؤسسة على النقل والعقل - هو منهج ضار ومرفوض ، لا لأنه باطل أو محال بإطلاق ، فهو حتى يمكن بالنسبة لأخاد محدثين من البشر - قد لا تختص بهم شريعة بعينها عن غيرها من الشرائع - وإنما الرفض لهذا المنهج العرفاني وطريقته نابع من كونه غير قابل للموضوعية ، وغير صالح للتعميم ، فلا يصلح أن يكون طريق الأمة وقوام الحضارة ، فنحن لا نجرم أصحابه ، وإنما نجرم الدعوة إلى اعتماده طريق تدبّر الأمة ، ومذهب عقيدتها .

وذاत الموقف ينطبق على نهج نقر من أعلام تيار العقلانية في فكرنا الإسلامي ، أولئك الذين قالوا بإمكان قيام «شريعة عقلية» يصل إليها الناس بالعقل وحده ، دونما حاجة إلى الوحي والسمعيات ، فإدراك العقل الإنساني حُسين الحسين وقيج القبيح ، ومن ثم تعارفه ، بالعقل «على «شريعة عقلية» ، ليس خطأ ولا محالاً في ذاته ؛ فمن العقلاء - عبر التاريخ - من وصل ، بالعقل ، في حقب الفسرة - التي خلت فيها

مجتمعاتهم من الرسل والرسالات والشرائع السماوية - إلى شرائع عقلية، جددت
حلالاً وحراماً في العبادات والمعاملات، بل إن رسول الله، محمد بن عبد الله،
صلى الله عليه وسلم، قد تعبد وتحنث، وأدرك الحسن فمارسه والقيح فاجتنبه،
قبل البعثة وبدء الوحي وذلك بالتأمل الذي بلور لديه «شريعة عقلية» قبل أن يأتيه
الوحي بنياً السماء . . .

فالرفض ليس لإمكان وجود الشريعة العقلية، وليس إنكاراً لمنافعها، وإنما
الرفض لها إذا هي أريد لها أن تكون بديلاً للشريعة الموحى بها، ذلك لأن «الشريعة
العقلية» مثلها كمثّل التجربة الصوقية الذاتية، هي ضادقة ومغيدة لأهلها الأقربين
الذين يمارسونها - وهم آحاد معدودون من البشر - بينما الشريعة السماوية الموحى
بها هي السبيل لتحقيق الهداية لعموم بنى الإنسان، وهم الذين تناط بهم مهمة
تحقيق رسالة الإنسان في الخلافة عن الله . . . فالرفض للشريعة العقلية هو رفض
للقول بتفردا وانفرادها وغنائها - دون الشريعة السمعية وعنهما - بالصلاح كي تكون
شريعة الأمة، الضابطة لحياتها، والمحققة لسعادتها ونجاتها . : إن أصحاب «الشريعة
العقلية» مثلهم كمثّل أصحاب «التجربة الصوقية» هم أشبه ما يكونون بـ «بركة
العالم» و«ملج» ، من المقبول والمفيد وجودهم بالقدر الذي هم عليه . أما اتخاذ
نهجهم ليكون سبيل الأمة وطريق الجمهور، ففضلاً عن استحالة - بسبب إفساده
عقائد الأمة، وإفضائه إلى تعجزها عن الوفاء بمتطلباته بتكليفها ما لا تطيق - فهو
أشبه ما يكون بإطعام الأمة «الملح الخالص» ، دون سواه . . .



إن تعدد وتنوع العوالم في التصور الإسلامي، قد حتم ويحتم تعدد وتنوع سبل
الوعي والمعرفة في منهاج الإسلام . . .

وإن العقلانية الإسلامية، كما أنها السبيل لوعي حقائق هذه العوالم، فهي
السبيل لتأسيس العلوم الإسلامية، التي تزيد الوعي لدى المسلم بحقائق عالمي
الغيب والشهادة دائماً وأبداً .

وإذا كان أثر العقلانية الإسلامية في نشأة وبنية «علم الكلام الإسلامي» - فلسفة
هذه الأمة - واضحاً لا يحتاج إلى بيان، فإن أثر هذه العقلانية في نشأة وبنية «علم

أصول الفقه» أمر بيبين وأكد، ورحم الله مؤسس هذا العلم، الإمام الشافعي،
محمد بن إدريس (١٥٠ - ٢٠٤ هـ، ٧٦٧ - ٨٢٠ م) فهو القائل لتلاميذه ومريديه:
«كل بما قلته لكم، ولم تشهد عليه عقولكم، أو تقبله، أو تراه حقاً، فلا تقبلوه؛ فإن
العقل مضطر إلى قبول الحق»^(١).

فعلاقة العقل المسلم - المؤمن بالنقل المعقول - علاقة هذا العقل بالحق علاقة
التلازم، فهو، دائماً وأبداً، «مضطر إلى قبول الحق»، الذي هو الثمرة والغاية من
وراء سبل الوعي والمعرفة في منهج الإسلام.

لكل هذه الحقائق التي سبقت إشارتنا إليها، في الحديث عن «سبل الوعي
والمعرفة» في منهج الإسلام، كان شمول هذا المنهج «للمناعج» الكافلة للإنسان
سبل الوعي والمعرفة بمختلف العوالم وجميع ميادين هذه العوالم، لقد شملها في
إطاره، وتجاوزت في ساحته، فعلى حين وقفت الحضارة الغربية عند المنهج
التجريبي والحسي، رأينا الحضارة الإسلامية تعتمد:

١- المنهج التجريبي: الذي يستخدم الحواس في إدراك ظواهر عالم الشهادة...
بل لقد كان هذا المنهج واحداً من ثمرات إبداع الحضارة الإسلامية، وذلك قبل أن
يستقل ويتطور في أحضان الحضارة الغربية.

٢- والمنهج الاستنباطي: ذلك الذي يستنبط به الإنسان من الجزئيات المادية
معارف تقطع بضرورة وجود غير مادي مقارن للمادة.

٣- والمنهج التاريخي: الذي يستدل به الإنسان، بواسطة التواتر النقلي، على
وجود ماضي تاريخي لم تشهده حواسه، ومع ذلك فإن هذه الحواس تبلغ في
التصديق بوجوده مرتبة اليقين.

٤- والمنهج السمعي: ذلك الذي يكون الوحي الإلهي - البلاغ القرآني - والسنة
النبيهية - التي هي البيان النبوي له - مصدر علومه ومعارفه، فبهذا المنهج السمعي
يدرك الإنسان المعارف المتاحة عن عالم الغيب، غير المادي، والذي يستحيل إدراكه
بالأدوات المادية للإدراك، كما يدرك به المعارف التي تعين العقل على إدراكه، ما لا
يستقل بإدراكه، وتساعد الحواس على وعي ما لا تفرد بوعيه.

(١) البيهقي (مناقب الشافعي) ج١ ص ١٨٦ تحقيق: السيد أحمد صقر، مطبعة القاهرة سنة ١٩٧٦ م.

وهو منهج صادق الثمرات والنتائج والبراهين ، وثمراته غير غريبة عن العقل والعقلانية ؛ لأن مصدره - الألوهية - الرسالة - معقولان ، بالمنهج الاستنباطي ، وبالإعجاز المتحدى ، كليهما . .

هكذا تحقق ويتحقق تجاوز وتزامن هذه المناهج في المذهبية الإسلامية ، بصدد سبل الرعى والمعرفة ، وهكذا حققت وتحقق هذه المذهبية الشمول ، ومن ثم التكامل والتوازن ، في معارف الإنسان وفي وعيه للذات ، وللمحيط ، وللبعد ، وللمسيرة وللصير .

* * *

الوسطية الإسلامية

- الوسطية الجامعة..
- الفكر والمادة..
- الجبر والاختيار..
- اكتمال الدين وتجديده..
- النص والاجتهاد..
- الدين والدولة..
- الشورى البشرية والشريعة الإلهية..
- الرجل والمرأة..
- الفرد والطبقة والأمة..
- الوطنية والقومية والجامعة الإسلامية..

الوسطية الجامعة

فى الوسطية الإسلامية تتمثل السمة والقسمة التى تعد، بحق، أخص ما يختص به المنهج الإسلامى، عن مناهج أخرى لمذاهب وشرائع وفلسفات. . بها انطبعت الحضارة الإسلامية فى كل القيم والمثل والمعايير والأصول والمعالم والجزئيات. . حتى نستطيع أن نقول: إن هذه الوسطية، بالنسبة للمنهج الإسلامى - وحضارته - هى عدمته اللامة لأشعة ضوئه، وزاوية رؤيته كمنهج، وزاوية الرؤية به أيضاً.

وهى قد بلغت وتبلغ هذا المقام لأنها، بنفيتها الغلو الظالم والتطرف الباطل، إنما تمثل الفطرة الإنسانية قبل أن تعرض لها وتعدو عليها عوارض وعاديات الآفات. . تمثل الفطرة الإنسانية فى بساطتها، وبلاحتها، وعميقها، وصدق تعبيرها عن فطرة الله التى فطر الناس عليها. . إنها صبغة الله، أود، سبحانه وتعالى، لها أن تكون صبغة أمة الإسلام، وأخص خصوصيات منهج هذا الدين، فقال: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: ١٤٣). . إنها الحق، بين باطلين. . والعدل بين ظلمين. . والاعتدال بين طرفين. . والموقف العادل الجامع لأطراف الحق والعدل والاعتدال، الراضى للغلو - إفراطاً أو تفريطاً - لأن الغلو، الذى يتنكب الوسطية، هو انحياز من الغلاة إلى أحد قطبي الظاهرة، ووقوف عند إحدى كفتي الميزان، يفتقر إلى توسط الوسطية الإسلامية الجامعة!

والوسطية الإسلامية الجامعة، ليست مما يحسنه العامة، من المتعلمين والمثقفين؛ انعدام الموقف الواضح والمحدد أمام المشكلات والقضايا المثيرة. . لأنها هى الموقف الأصعب، الذى لا ينحاز الانحياز السهل إلى أحد القطبين فقط. . فهى بريئة من المعانى «البوقية» التى شاعت عن دلالات مصطلحها بين العوام.

وهي « كذلك، ليست «الوسطية الأرسطية»، كما يحسب كثير من المثقفين ودارسي الفلسفة الغربية وطلابها؛ لأن الوسطية الأرسطية، التي رأى بها أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) أن الفضيلة هي وسط بين رذيلتين . . هي في العرف الأرسطي أشبه بما تكون، في توسطها، «بالنقطة الرياضية» التي تفصلها عن القطبين - الرذيلتين - مسافة متساوية «تضمن لها التوسط والوسطية، إنها نقطة رياضية» وموقف ساكن، وشيء آخر لا علاقة له بالقطبين اللذين تنوسطهما، وليست هكذا الوسطية في منهج الإسلام . .

إنها، في التصور الإسلامي: موقف ثالث، حقاً . وموقف جديد، حقاً . ولكن توسطه بين النقيضين المتقابلين لا يعني أنه منبت الصلة بسننهما وقسماتهما ومكوناتهما . . إنه مخالف لهما، ليس في كل شيء، وإنما خلافه لهما منحصر في رفضه الانحصار والانغلاق على سمات كل قطب من الأقطاب وحدها دون غيرها . . متحضر في رفضه الإصرار بعين واحدة، لاخرى إلا قطباً واحداً! . . منحصر في رفضه الانحياز المغالي، وغلو الانحياز! . . ولذلك، فإنها، كموقف ثالث، وجديد إنما يتمثل تميزها، وتمثل جدتها في أنها تجمع وتؤلف ما يمكن جمعه وتآلفه - كنسق غير متنافر ولا ملغى - من السمات والقسمات والمكونات الموجودة في القطبين النقيضين كليهما . . وهي لذلك: وسطية «جامعة»، تتميز، في التصور الإسلامي، والمنهج الإسلامي عن تلك التي قال بها حكيم اليونان .

إن «العدل» - والوسطية هي العدل بين ظلمين - لا يعتدل ميزانه بتجاهل كفته، والانفراد دونهما، كما أنه لا يعتدل ميزانه بالانحياز إلى إحدى الكفتين . . وإنما يعتدل بالوسطية التي تجمع الحكم العادل من حقائق وقائع وحجج وبيانات الفريقين المختصمين - كفتي الميزان - . . ولهذا كان قول الرسول، صلى الله عليه وسلم: «الوسط: العدل» جعلناكم أمة وسطاً^(١) . . والعدل هنا، وبهذا المعنى، هو أبعد ما يكون عن «الاعتدال»، عندما يراد به الاستسلام للواقع إذا كان جائراً . . بل إن الوسط - العدل - في المفهوم الإسلامي - هو «الثورة» على «الاعتدال»، بهذا المفهوم!

(١) رواه الإمام أحمد .

و«الكرم» - وهو وسط - ليس غريباً تماماً عن القطبيين التقبيضين : «الشيخ» ،
و«الإسراف» ، وإنما هو جامع بينهما سمات ومكونات هذا الموقف - الكرم -
الجديد ، إنه جامع «للتدبير» و«للبدل والعطاء» . .

وكذلك «الشجاعة» ، نجدها مغايرة لكل من «الجبن» و«التهور» ، لا على النحو
النام في المغايرة ، وإنما على النحو الذي رفض الانحياز لقطب واحد ، فجمع بينهما
«الحذر» و«الإقدام» ، ليكون الموقف الوسط الجديد . .

وفي ضوء هذا المضمون الإسلامي لمصطلح «الوسطية» - وهو المضمون الذي
ميزها بوصف : «الجامعة» - نقرأ كل الآيات القرآنية التي أشارت إلى هذه الخصيصة
من خصائص المنهج الإسلامي والدين الإسلامي وصفات الأمة الوسط . . أمة
الإسلام . . ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامٌ﴾
﴿الفرقان : ٦٧﴾ . . ﴿وَأَتَا ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا يَبْذُرْ ثَبَدِيرًا﴾
﴿الإسراء : ٢٦﴾ . . ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ
مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ ﴿الإسراء : ٢٩﴾ . . ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾
﴿البقرة : ١٨٥﴾ . . أي الاعتدال ، الرافض لغلو الإفراط والتفريط . . فلا البرهانية
المسيحية والنسك الأعجمي ، ولا الحيوانية الشهوانية والتحلل من التكليف . .

وفي ضوء هذا المضمون نقرأ ، أيضاً ، أحاديث الرسول ، صلى الله عليه وسلم :
«إن هذا الدين مشين ، فأوغلوا فيه برفق»^(١) . . «إن دين الله ، عز وجل
يسر»^(٢) . . «إنكم أمة أريد بكم اليسر» ، وإن خير دينكم أيسره»^(٣) . . «إن الله ،
عز وجل ، لم يبعثني معنفًا ، ولكن بعثني معلماً ميسراً»^(٤) . . «وعن عائشة رضي
الله عنها : ما خير رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، بين أمرين في الإسلام إلا

(١) رواه الإمام أحمد .

(٢) رواه البخاري والنسائي والإمام أحمد .

(٣) رواه الإمام أحمد .

(٤) رواه مسلم والإمام أحمد .

اختار أسرهما ما لم يكن إثماً ، فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه . . . » (١) . . . فهذا الإثم الذي كان الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، أبعد الناس عنه هو المرفوض من سمات القطبين المتناقضين ، لأنه الظلم والباطل والتطرف ، المنحاز بعيداً عن العدل والحق واليسر والاعتدال . . . وصدق رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : «إياكم والغلو في الدين ، فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين» (٢) .

هكذا نجد «الوسطية الجامعة» هي صبغة الله . . وإرادته لأمة الإسلام . . والقطرة الإسلامية المطهرة من العوارض والآفات . . وعدمية رؤية المنهج الإسلامي لكل شيء ، أصولاً كانت أو قروماً . .



وإذا نحن شتتنا معرفة الامتياز العظيم الذي تمثله «الوسطية الجامعة» وتحققه للمنهج الإسلامي . . والشعول الذي تيلفه تأثيراتها ، عندما تُراعى ، وتوضع في الممارسة والتطبيق ، فإننا نستطيع ذلك عندما ندرك كيف مثلت هذه الوسطية ، وتمثل ، بالنسبة للحضارة الإسلامية ، طوق النجاة من تمزق وانشطارية وثنائية «المتقابلات المتناقضة» ، على النحو الذي حدث في حضارات أخرى ، وفي الحضارة الغربية على وجه التحديد . .

فهذه الوسطية الجامعة لم تعرف «الفكرية الإسلامية» - عندما التزمت بها - ذلك التناقض الذي لم يجد له حلاً ، بين : الروح والجسد . . الدنيا والآخرة . . الدين والدولة . . الذات والموضوع . . الفرد والمجموع . . الفكر والواقع . . المادية والمثالية . . المقاصد والوسائل . . الثابت والمتغير . . القديم والجديد . . العقل والنقل . . الحق والقوة . . الاجتهاد والتقليد . . الدين والعلم . . إلى آخر الثنائيات - إن كان لها آخر ؟! - التي - عندما اقتقد منهج النظر إليها قسمة «الوسطية الجامعة» - حدث الانقسام الحاد والشهير في فلسفة الحضارة الغربية إلى «ماديين» و«مثاليين» و«مادية» و«مثالية» ، منذ جاهليتها اليونانية وحتى نهضتها الحديثة .

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والإمام مالك والإمام أحمد .

(٢) رواه النسائي وابن حنبل والإمام أحمد .

لقد مثلت هذه «الوسطية الجامعة»، لفكرتنا الإسلامية - عند الذين التزموا -
طوقى النجاة من هذه الثنائية وتمزقها . . . وشمل فعلها هذا كل ميادين النظر التي
شهدت ظهورها استقطاب الأقطاب المتقابلة والمناقضة . . .
وتلك حقيقة، يحسن أن نصوب لها بعض الأمثال . . .

* * *

الفكر.. والمادة

في المسيرة الفلسفية للحضارة الغربية، منذ الفيلسوف اليوناني (ديموقريطس) Demokritos (القرن الخامس ق. م) وحتى عصرنا الراهن، انقسمت فلسفتها وفلاسفتها إلى «مادية» و«مثالية»، و«ماديين» و«مثاليين»، وذلك بسبب الاختلاف حول علاقة «الفكر» بـ «المادة»، وأيهما له الأولوية في الوجود والأهمية في التأثير . .

«المادية» ترى الفكر انعكاساً للمادة وأحد إفرازاتها، ولذلك كان نفيها وإنكارها دور السماء.. أي الدين والوحي.. في عالم الأفكار.. وعلى النقيض من ذلك كان موقف «المثالية»، التي جعلت الأولوية للفكر في الوجود، ومن ثم أفردته بالتأثير، منكرة دور «الواقع - المادة» في عالم الأفكار، بل منكرة الوجود «الحقيقي» لهذا الواقع.. كما عند بعض فلاسفتها.. .

أما في الإطار الإسلامي، ومنهجه وفكرته وحضارته، فإننا لم نشهد أثراً لهذا الانقسام، وليست مصادفة أن يخلو تاريخنا الفلسفي من هذه الثنائية التي يلورت في الغرب تياراً «مادياً - ملحداً» وآخر «مثالياً - مؤمناً» على امتداد تاريخه الطويل.. . ليست مصادفة أن يخلو تاريخنا الفلسفي من هذه الثنائية ومن انشقاقها؛ لأن «الوسطية الإسلامية الجامعة» قد أقامت للتصور الإسلامي علاقة ورابطة بين «الفكر» و«المادة - الواقع».. عصمتة من تلك الثنائية وانشقاقها.

ونحن لو تأملنا في لحظات البدء التي شهدت نزول الروح الأمين على قلب الصادق الأمين بإيات الكتاب المبين، فإننا نستطيع أن نمسك بالأطراف الأولى للخيوط الأولى التي أقامت.. بالوسطية الإسلامية الجامعة.. تلك العلاقات الوثقى ما بين «الفكر» و«الواقع».. .

* لقد جاء محمد، صلى الله عليه وسلم، برسالة - (الفكر) - على «فترة من الرسل»، أي أن «الواقع» - الإنساني والاجتماعي - كان يتطلع إلى هذا «الفكر» يطلبه ويتطلبه . .

* وكان أهل الذكر، في تلك الفترة، يعبرون عن إفراز «الواقع» لعلامات استنفهام بقيت دون أجوبة . . وعن شيق هذا «الواقع» إلى «فكر» جديد، كانوا يعبرون عن هذه الحقيقة بعبارة تفصح عن انتظارهم «لنبي قد أطل زمانه» أو «أطل زمانه» .

* وتفر من خاصة أهل النظر، في ذلك الزمان وذلك المكان - وهم الذين عرفوا بالحنفاء - قد ذهبوا يجتهدون في الملة بقايا ديانة إبراهيم وإسماعيل، عليهما السلام، بحثا عن أجوبة «الفكر» على أسئلة «الواقع» - وذلك بعد أن افتقدوا هذه الأجوبة في اليهودية والنصرانية بعد تحريفهما . . ولقد عرف تاريخ تلك الفترة معنى هذا التفر من الحنفاء على الدوب الذي يربط ما بين «الواقع» : الطالب وبين «الفكر» : المطلوب . . عرف : زيد بن عمرو بن نفيل (١٧ ق. هـ، ٦٠٦ م) الذي رفض عبادة الأوثان، وحرم الخمر على نفسه، وجاور الأخبار والرهبان فلم يجد لديهم «الفكر» : المطلوب له «الواقع» : الطالب، ثم مات وهو في طريق البحث عن الحقيقة، فقال عنه الرسول، صلى الله عليه وسلم : «إنه يبعث يوم القيامة أمة وحده»^(١)، وعرف الحنفاء كذلك : أبا ذر الغفاري (٣٢ هـ، ٦٥٢ - ٦٥٣ م) واحدا منهم، آمن بالله الواحد، وصلى له، قبل بعثة النبي، صلى الله عليه وسلم، بثلاث سنوات^(١)

* ثم نزل الوحي بالإسلام في ذلك التاريخ، فكيف كانت العلاقة؟ وكيف أقامت الوساطة الإسلامية بين «الفكر» و«الواقع» علاقة جامعة، تفت وتنفي تلك الثنائية الانشطارية التي عرفها الغرب في هذا الميدان؟

لقد كان «الواقع» يطلب ويتطلب «الفكر»، ويفرز «علامات الاستفهام»، لكنه لم يفرز «الفكر» ولم يعكس «الأجوبة» على علامات الاستفهام . . كان له دوره في استدعاء الفكر، لكنه لم يدعه كإفراز أوضي واجتماعي له . . وإنما نزل الوحي.

(١) النووي (شرح صحيح مسلم) - بشرح النووي - ج ١٦ ص ١٧ . طبعة مجمدة نوابين . القاهرة .

من المتجاه بالعقيدة الخالدة - مصدقاً بها الرسالات السابقة - ونزل بالشرعية التي تحجب على علامات استفهام الواقع - بالفلسفات والكليات وتحديد المقاصد والحدود - وتفتح الباب للعقل - عندما يتفاعل مع الواقع - ليندع ويطور ويحسن في التفاصيل والجزئيات والتنظيم والمؤسسات - الفروع المتعلقة بالتغيرات .

«فالواقع» - يستدعى وي طرح علامات الاستفهام ، فيهيئ المناخ ومبرح الأحداث للفكر الجديد ، و«التفكير» - في أصوله - إلهي المصدر ، ولينبئ إقرازا اجتماعيا لهذا «الواقع» . . وفي ضوء هذه الحقيقة تفهم لماذا نزل القرآن الكريم منجماً ، على امتداد عمر سنوات البعثة الثلاثة والعشرين ، وتفهم العلاقة بين الآيات التي كان ينزل بها الرحي وبين «واقع» أسباب النزول لتلك الآيات .

وإذا كان هذا حال «الأصول» و«مبادئ الشريعة» وفلسفتها وثوابتها وحدودها ومقاصدها ، وهي التي نزلت من السماء ، استجابة «للواقع» ، ودون أن يفرضها هذا الواقع أو يعكسها . . فإن «الفروع» ، من هذا الفكر - سواء على عهد البعثة - أو فيما تلا ذلك من سنوات - قد عرفت علاقات «بالواقع» أكثر من علاقات الإجابات على علامات الاستفهام ، فهذه «الفروع» والتفاصيل والجزئيات والسياسات الشرعية والأحكام المعللة بعلي غانية ، والتي تلور مع عللها وجوداً وعدمًا ، والتي ترتبط في الوجود والتغير بالأعراف المتغيرة والعادات المتبدلة ، أي القطاع الكبير من فقه الفروع - فقه المعاملات - ، هذا القطاع من «الفكر» الإسلامي قد جاء ثمرة لتفاعل «الأصول» - التي هي وضع إلهي - مع «الواقع» المعيش في بوتقة العقل المسلم ، فكانت له بالواقع علاقة أكبر وأكثر وأوثق من علاقة «فكر الأصول» بهذا «الواقع» . . . هنا - في «الفروع» - نجد «للواقع» دوراً في تحديد لون «الفكر» ، لا نجده له في «الأصول» الخالصة للوضع الإلهي ، وفي ضوء هذه الحقيقة - المتعلقة «بالفروع» - نفهم معنى النسخ في الشرائع دون العقائد ، وفي آيات الأحكام دون شعائر العبادات ، وفي أحكام المتغيرات ، المرتبطة بالعلل والعادات والأعراف والمصالح المتغيرة ، دون ما يتعلق بالثوابت من الأحكام . . «فللواقع» دور وتأثير في «فكر» هذه «الفروع» ، جاء من تفاعله مع «الأصول» ، فكان له فيها ما زاد ويزيد على مجرد «الاستدعاء» . . ! لكنها تظل - «الفروع» - بعيدة أن تكون ثمرة خالصة

«الواقع»، وإفرازاته، لأنها - كما قلنا - ثمرة للتفاعل بينه وبين «الأصول»، التي هي وحي الله.

ولقد جعل لهذه العملية استمراريتها، بعد عصر الوحي والبعثة، ما اقتضته الرسالة الخاتمة، من الوقوف في أمر المتغيرات الدنيوية عند إجمال الفلسفات والمقاصد - على حين فصلت الرسالة في الثوابت وما يتعلق بحقوق الله، ففتحت بذلك الباب للأجتهاد الدائم والتجديد المستمر في فقه الفروع المتعلق بالمتغيرات، على ضوء «الأصول» التي تتفاعل مع «الواقع» الجديد، فتكون «الفروع» ثمرة فكرية جديدة لتفاعلهما الدائم دوام التطور، كنسنة من سنن الله في هذا الوجود.

هكذا تميزت علاقة «الفكر» بـ «الواقع» في تصور الإسلام ومنهجه، فلا الفكر وحده، ولا الواقع وحده، هو المفرد بالفعل والتأثير، «فالأصول» والأركان والمبادئ والثوابت إلهية، لم يفرزها «الواقع»، رغم أنه استدعاها لتجيب على ما أفرز من علامات الاستفهام: «و» الفروع» وثيقة الصلة «بالأصول» و«بالواقع»، جاءت ثمرة لتفاعلهما في بوتقة العقل الإنساني، ولم يفرز أي من «الأصول» أو «الواقع» بإفرازها، فبين «الفكر» و«الواقع»، في المتغيرات الدنيوية، «حوار» و«تفاعل» و«خلق» و«إبداع» مواكب لتغيرات الواقع واجتهادات الفكر التي تبحث لتغيراته عن أحكامها المستنبطة من الأصول، وعن قوانينها التي تحكم هذه الحركة الواقعية التي هي سنة من سنن الله في هذا الوجود.



وتحس إذا شئنا «شهادات» واقعية تطبيقية على أن هذه الحقيقة من حقائق المتهج الإسلامي - والخاصة بالعلاقة بين «الفكر» و«الواقع» - قد عرفت طريقها فأبدعت إبداعها في البناء الحضاري الإسلامي، فلنا نستطيع أن نمتأس بشهادة عالم قديم - هو جابر بن حيان (٢٠٠ هـ - ٨٦٥ م) - وبشهادة فيلسوف حديث - هو جمال الدين الأفغاني - .

* فجابر بن حيان - وهو المبدع في العلوم الطبيعية - يتحدث عن علاقة «الفكر» - «العلم» - «بالواقع» - «العمل» - فيرى ضرورة سبق العلم للتجربة والعمل، ويرى - في ذات الوقت - اكتمال العلم بواسطة التجربة والعمل، على النحو الذي رأيناه في سبق «الأصول» معالجة «الواقع»، مع تفاعل «الفروع» بـ «الواقع»، وتطورها

بتطوره، يقول جابر: «إليك أن تجرب أو تعمل حتى تعلم» فيكون في التجربة كمال العلم، إن كل صناعة لا بد لها من سبق العلم في طلبها للعمل، لأنه إنما هو إيراد ما في العلم من قوة الصانع إلى المادة المصنوعة لا غير... إن العلم سابق أول، والعمل متأخر بمئاته، وكل من لم يسبق إلى العلم لم يمكنه إتيان العمل...» (١).

«أما جمال الدين الأفغاني، فإنه يصور علاقة «الحوار» و«التبادل»، في التأثير والتأثر، بين «الفكر» و«المادة»، عندما يقول: «فكل شهود» (أي ملاحظة - وفي الملاحظة فكر أولي) - يحدث فكراً، وكل فكر يكون له أثر في داعية يدعو إليها، وعن كل داعية ينشأ عمل، ثم يعود من العمل إلى الفكر، دور يتسلسل، لا يتقطع الانفعال بين «الأعمال» و«الأفكار» ما دامت الأرواح في الأجساد، وكل قبيل هو للأخر عماد، آخر الفكر أول العمل وآخر العمل أول الفكر...» (٢).

تلك هي علاقة «الفكر» بـ «الواقع»، تميزت - بالوسطية الجامعة - في المنهج الإسلامي، عنها في الحضارة الغربية... فبرئ الموقف الإسلامي إزاءها من الثنائية والانشطار (٣).



(١) د. جلال محمد عبد الحميد موسى (منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية) ص ١٢٦، ١٢٧، طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م.

(٢) محمد باشا المخزومي (خاطرات جمال الدين الأفغاني) ص ٣٤٢ طبعة بيروت سنة ١٩٩٦ م.

(٣) فديسبال مسائل: هل يجوز إطلاق مصطلح «الفكر» على ما هو روح الله؟ أم أن «الفكر» كالشكر، خاص بالإنسان؟... والرأي عندي، هو أن «الفكر» - بالمعنى الاصطلاحي - وهو إعماله الخاطر في الشيء، وجملة النشاط الذهني، من تفكير وإرادة وجدان وعاطفة، بشاملاً ما يتم به التفكير من أفعال ذهنية، تبلغ أقصى صورها في التحليل والتكوين والتنسيق - إن «الفكر»، بهذا المعنى الاصطلاحي هو خاصية إنسانية، يترده الله سبحانه وتعالى عن أن يوصف به - فإلله من صفاته «العلم» وليس من صفاته «الفكر»... فهو «عالم» وليس «مفكر» لأنه يحيط بكل شيء وليس له ذهن يعمل فيتم فكرًا... ولكن الفكر الإنساني، إذا انطلق من الوحي الإلهي - كلمة الله - والتزم به، جاز - في رأينا - أن نسميه فكراً إلهياً، باعتباره التزامه بالمصدر الإلهي وانطلاقه منه، رغم أنه ثمرة عمل الذهن والخطأ الإنساني، كما جاز لنا أن نصف الحب الإنساني بما يحب الإلهي إذا خلاص للمعنى الإلهي والذات الإلهية، رغم أنه عاطفة إنسانية... كذلك إذا نحن راعينا المقابل للفكر - أي المادة - فمن الجائز - في رأينا - اعتبار الوحي الإلهي «فكرًا» لا من حيث إنه ثمرة لعملية ذهنية - فحاشا بله أن يوصف بذلك - وإنما من حيث إنه ليس «مادة» وإنما هو مقابل لها.

الجبر... والاختيار

الجبر، في اصطلاح العربية هو حكم ومثلك الانفراد والاستبداد^(١)، وفي الاصطلاح الإسلامى، هو تجريد الإنسان من فعل الأفعال التى تظهر على يديه والتى هو محل لها، ونسبة الفعل لها إلى الله، سبحانه وتعالى، والجبرية والاختيار - بالمعنى الفردى أو الاجتماعى - هما النقيض للجبر والجبرية.

وكما ينهى المنهج الإسلامى - بصدد «السبية» فى الطبيعة وظواهرها - الحتمية المطلقة، عندما يعترف بوجود الأسباب فى الأشياء وظواهرها، وبعلاقة الضرورة بين هذه الأسباب وبين المنسببات الناتجة عنها، مع نفي إطلاق هذه الحتمية فى علاقة الضرورة بين الأسباب والمسببات، وذلك بتقرير حقيقة أن هذه الأسباب الفاعلة هى ذاتها مخلوقة للخالق الواحد، سبحانه وتعالى، وحقيقة القدرة المطلقة للمخالق على إخراج هذه الظواهر والأشياء من «مناطق العادة»، الذى تعمل فيه الأسباب

(١) كانت العرب - حتى قبل الإسلام - تسمى الملك: جباراً، وتطلق على الملك: حكم الجبرية، لتمييز ذلك النظام - وخاصة فى الكسورية الفاونية والقيصرية البيزنطية - بانفراد الملك بالسلطة واستبداده بالأمر، إما بالامتياز الطبقي أو التميز العرقي، أو تحت دعاوى الحكم بالحق الإلهي، ولقد كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لم يرتعد فى حضرة: «هون عليك» فيما أنا بملك ولا جباراً!! - وقال: «إن الله جميل عباد كريماء ولم يجعلنى جباراً عنيداً» - رواه أبو داود وابن ماجه -، وفى الحديث تفسير جيد ومفرد لمعنى تسمية البيت الحرام بـ «العتيق» - أى الحر - لنجاته من تسلط الملوك الجبارين... «إنما سئى البيت: العتيق» - لأنه لم يظهر عليه جبار» - رواه الترمذى - وقد كتب النبى صلى الله عليه وسلم، إلى اقلوك: جاء فى الحديث أنه كتب إلى كسرى وإلى قيصري وإلى النجاشي، وإلى كل جبار... رواه مسلم والترمذى والإمام أحمد - وقد استخدم الأدب السيلامي للمعارضة فى العصر الأموي مصطلح «الجبرية» فى وصف «خلفاء» بني أمية، ومصطلح «التجبر» فى وصف تحول الخلافة على أيديهم من الشورى - أى الخلافة الكاملة - إلى الملك المعزى - أى الخلافة الناقصة - ووصف فكرية قولهم بـ «الجبر» و«الجبرية» - وأجمع كتابت (المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية) طبعة القاهرة - دار الشروق - سنة ١٩٨٨؛

مسبباتها، إلى «نطاق خارق العادة»، الذي تتعطل فيه فعالية الأسباب، أو تستبدل خصائصها، أو تستبدل هي ذاتها بأسباب أخرى، عندما يريد الله إظهار الأعلام والآيات المعجزة، لحكم يريدتها، سبحانه وتعالى.

وكما ينفي المنهج الإسلامي «الحتمية المطلقة»، مع الاعتراف بالسيبية، وبالعلاقة الضرورية - على هذا النحو - بين الأسباب والمسببات، فإن هذا المنهج يعترف بالحرية الإنسانية وبالاختيار الإنساني، ولكن - أيضاً - دون حتم أو إطلاق.

فالإسلام، الذي جعل الوسطية الجامعة أخص خصائص منهجه، قد نبعت وتنبع فلسفته في حرية الإنسان واختياره من وسطية مكانة هذا الإنسان في هذا الوجود، فلا هو سيد هذا الوجود حتى تكون حرية مطلقة فيه، ولا هو الخفير المتلائم الذي لا خلاص له إلا بالفناء في الكل أو المطلق، حتى يكون الجبر المطلق هو قدره في هذا الميدان، وإنما هو «ال خليفة» الذي استخلفه الله لحمل أمانة الحرية والاختيار، حتى يصح تكليفه بتبعات حملها، وحتى يكون حسابه وجزاؤه على ما قدمت بداه عدلاً لائقاً بذات العادل، سبحانه وتعالى، فلا بد، لذلك، من أن يكون حراً مختاراً، لكنّها حرية واختيار الخليفة، المحكوم بالنظام الأعظم الذي خلقه خالق هذا الوجود؛ فهي الحرية الوسط، والاختيار الوسط بين «مطلق الخير» و«مطلق الاختيار». . . وبهذا المعيار نستطيع أن نزن قدر الحرية الإنسانية، وبهذا المنظار يجب أن نرى أفاق الاختيار الإنساني في مختلف الميادين، فالفرد حر، الحرية التي لا تنل ولا تنقص حرية المجموع. - والجماعة حرة، الحرية التي لا تمحو الفرد إلى مسمار أصم في ترس الآلة الاجتماعية، وليس لفرد ولا للجماعة أن تهدر - بدعوى الحرية - ما تعارفت عليه الأمة من ثوابت القيم والأعراف ولا ما آمنت به من أصول وثوابت الشرائع والمعتقدات، فتلك الثوابت، في الحيلة الاجتماعية، هي أشبه ما تكون بالخلق الخارج عن نطاق القدرة الفردية، والذي يمثل بالنسبة لهذه القدرة الفردية الإطار الحاكم لحركتها والضامن ألا تتعدى إطار «الحرية المستولة» فتدخل في نطاق «الفوضوية والعدمية والعشبية»، كذلك، لا يجوز للجماعة أن تحجر على اجتهادات وتحديدات المبدعين المجتهدين والمجددين، في الفروع والتغيرات، التي تتعدد فيها الرؤى المرشحة، من الفرقاء المختلفين، سبلاً لتحقيق «الثوابت» و«الأصول» . .

إن مقام الحرية الإنسانية، في الإسلام، يسبجو إلى الحد الذي رأها فيه قرينة «للحياة» فهي فريضة واجبة، وليست مجرد «حق» بجوز للإنسان أن يتنازل عنه دون تأقيم، فالحرية هي تقيض العبودية، ولما كان التحوير هو تقيض الاسترقاق كانت الحكمة والعلة في جعل الشريعة الإسلامية «تحرير الرقية» - أي عتق الرقيق - جزاء عن «القتل الخطأ» للتكافؤ بين ما في «الرق والعبودية» من معنى «الموت»، وما في «العتق والحرية» من معنى «الحياة»... فمن أخرج من الحياة نفساً إنسانية، يقتلها خطأ، فعليه - جزاء ذلك - أن يدخل في الحياة نفساً إنسانية بتحريرها من موت الاسترقاق!... وبعبارة الإمام النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد (٧١٠هـ - ١٣١٠م): «... فإنه - (أي القاتل) - لما أخرج نفساً من جملة الأحياء، لزمه أن يدخل نفساً مثلها في جملة الأحرار؛ لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها، من قبل أن الرقيق ملحق بالأموال، إذ الرق أثر من آثار الكفر، والكفر موت حكماً...» (١) أو من كان ميتاً فأحييناه (الأنعام: ١٢٢) (٢).

هذا هو مقام الحرية الإنسانية في المنهج الإسلامي، لكنها، كما أشرنا، حرية الخليفة المحكومة - في الفعلية والنطاق - بالقدرة والاستطاعة التي ركبها الخلق الأعظم في هذا الإنسان، ونطاق وحدود وأفاق عهد الإنابة والتبوكيل والاستخلاف، فهو لن يستطيع تجاوز نطاق فعل القدرات المخلوقة له - كما لا تستطيع ذلك الأسباب المخلوقة في الطبيعة - ولا ينفي حرية أن تتجاوز بفعله نطاق عهد الاستخلاف...

فالليبرالية الغربية - والتي هي ثمرة فلسفة تأليه الإنسان - في ميدان الحرية - قد رأت أن «الحرية الحقيقية تجمل إبداء كل رأي، ونشر كل مذهب، وشروع كل فكر، حتى ولو كان البراءة من الوطن، والكفر بالله ورسوله، والظن على شوائع الأسماء، وأدائها وعاداتها، والاستهزاء بالمبادئ التي تقوم عليها الحياة العائلية والاجتماعية...» (٣).

ونقضيتها «الشمولية الغربية»، قد جردت الإنسان، كقرد، من حرية الحساب حزب الطبقة وحكومة الحزب... فتطرفتا كل التطرف في هذا الميدان...

(١) انظر (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) ج ١ ص ١٨٩ - طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤هـ.

(٢) قاسم أمين (الأعمال الكاملة) ص ١٤٩ - دراسة وتحقيق د. محمد عمارة طبعة القاهرة - دار الشروق سنة ١٩٨٩م.

لكن الإسلام، بالوسطية الجامعة، قد اتخذ السبيل العدل في قضية «الجبر» و«الاختيار»، فليس هناك «جبر مطلق»، ولا لانعدام الحكمة من التكليف ومبررات الحساب والجزاء، وتساوى المؤمن والكافر والمحسن والمسيء... وليس هناك «اختيار مطلق»، ولا لما كان الإنسان «خليفة»، ولكانت حرية هي حرية الفاعل لما يريد، الذي لا تحد حرية أفاق الحلال والحرام، ومقاصد الشريعة، التي جعلها الخالق إطار عهد الاستخلاف لهذا الخليفة: الإنسان.

نعم... إنك حر مختار، تلك حقيقة موضوعية وملبوسة، فأنت تستطيع أن تحرك هذا الشيء الساكن عندما تريد، وأن تعيه إلى حالة السكون عندما تريد، وأنت تستطيع أن تقدّر أشياء بعينها، ثم تبرّرها إلى حيز الفعل على النحو الذي قدرته لها، لكن حرّيتك هذه واختيارك ليست مطلقة، لا لأن القدرة والاستطاعة محدودة فقط، ولا لأنها... هي الأخرى - مخلوقة للخالق الأعظم، فحسب... وإنما أيضاً - لأن إرادتك الحرة هي الأخرى حرة في حدود، فالخيال الذي يحركها محدود بحدود قدراتك - المخلوقة - على التخيل، وهذه الإرادة عندما تختار فهي إنما تختار من بين بدائل ليست جميعاً من صنعك أنت، فاختيارك حر، نعم، ولكنه، أيضاً، محكوم بالبدائل القائمة، والتي تحدد نطاق وأفاق هذا الاختيار، بل إنك عندما تتخلق فيك هذه الإرادة الحرة، فهي إنما تتأثر وهي تتخلق بمكونات فيك ليست من خلقك ولا من ثمرات حرّيتك، ويعوامل وملايسات وظروف موضوعية تحيط بك، وليست من صنعك، ولحكك، وسط كل هذه العوامل، تختار وترجع وتقدير وتدبر وتعديل في اختياراتك، فأنت الإنسان المختار الحر بأدوات الحرية المخلوقة لك، ووسط علاصات منها ما هو صنعك ومنها ما لا قبل لك بصنعه، أي أنك: الحر المختار في حدود الحرية الوسط بين «الجبر» و«الاختيار»... حرية «المستخلف»، لا حرية «الأصيل».

وإذا كانت «حرية الإنسان» هي «القوة» التي يختار بها ويريد ويفعل، وإذا كانت العوامل المحيطة والملايسات المضاحية هي «القدر الإلهي»، الخارج عن نطاق الفعل الإنساني، فإن العلاقة بين هذين العاملين هي التي تحدد نطاق حرية الإنسان، فالحرية، هنا، ليست نقيضاً لـ «القدر»، وإنما هو حاكم لإطارها ومداها، لأنها حرية الخليفة - المخلوقة والمحكومة بـ «قدر» الفاعل لما يريد، جل وعلا.

وإن التأمل في الآيات القرآنية التي تتحدث - باللفظ أو بالمعنى - عن «الإرادة الإلهية»، إنما يقودنا إلى التمييز بين نوعين من الإرادة الإلهية:

أ- إرادة حتم وجبر وقسر . . هي تلك التي تعلقت بما لا يقدر عليه إلا الله، سبحانه، بأمره وخلقه وسواه وقال له كن فيكون: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠)، فليس في متعلقات هذه الإرادة ما هو موضوع لخلافة الإنسان ولا لاختيار هذا الخليفة: الإنسان . .

ب- والإرادة الإلهية الثانية، التي تحدثت عنها آيات قرآنية كثيرة، هي تلك التي جعل الله معها التخيير والتفويض والتمكين لخليفته الإنسان، فهو قد أراد الإيمان والطاعة، لكنه خيّر ومكّن وفوض، كي يكون للتكليف وللحساب والجزاء معنى وحكمة، فلم يجعل إرادته هذه إرادة حتم وجبر وقسر، إن إرادته أن تأتي السماء والأرض طوعاً أو كرهاً، هي مثال لإرادة الحتم والجبر والقسر، بينما إرادته لنا ومتا الإيمان والطاعة ومجانبة الكفر والفسوق والعصيان، هي مثال للإرادة التي معها تخيير وتفويض وتمكين ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وفي هذا التخيير والتفويض والتمكين يتجلى ميدان الحرية والاختيار بالنسبة للإنسان، فهي حرية حقيقية، وهو اختيار حقيقي، لكنهما مخلوقان ومرادبان لفاطر السماوات والأرض ومن فيهما وما فيهما، كما أن الأسباب، في الطبيعة وظواهرها، هي الأخرى مخلوقة لخالق الأسباب والمسببات، سبحانه وتعالى .



اكتمال الدين... وتجديده

«اكتمال الدين»... و«تجديده»... ويتعبر آخر: «السلفية»... و«التجديد»... مصطلحان يرمزان - في عرف الباحثين - إلى نسقين متقابلين، بل ومتناقضين، في الرؤية والمنهج والتفكير، والذين ينظرون إلى فكرنا الإسلامى بمنهج الفكر الغربى لا يتصورون علاقة وفاق أو اتفاق أو تكامل بين «اكتمال الدين» وبين «تجديده»، أو بين «السلفية» وبين «التجديد»، ففي الفكر الغربى كانت «السلفية» - الأرثوذكسية - هى الموقف عند الأصول - حتى لقد سميت هناك: «الأصولية» - على النحو الرافض لأى اجتهاد فى الفكر أو تطوير له أو تجديد، كما كان التجديد والاجتهاد ثورة تأتى على هذه «السلفية» - الأصولية - الأرثوذكسية من القواعد والأساس...

لكن منهجنا الإسلامى - بوسطيته الجامعة - لم يعرف ولن يعرف - إذا نحن التزمنا إعماله - هذه الثنائية الانشطارية التى تقيم التقابل والتضاد بين «اكتمال الدين» و«السلفية» وبين «الاجتهاد فيه والتجديد له»...

إننا نتلو فى آيات القرآن الكريم قول الله، سبحانه وتعالى: ﴿الْيَوْمَ نَبِّئُ الدِّينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَحْمَتِي لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣).

ونقرأ فى السنة النبوية الشريفة، قول رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «يبحث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»^(١)، فلا نشعر - بالمنهج الإسلامى - بوسطيته الجامعة - أن هناك تناقضاً بين اكتمال الدين بتمام الرضى وختام النبوة، وبين التجديد الدائم أبداً لهذا الدين الذى اكتمل بختم الوحى وثام القرآن الكريم...

(١) رواه أبو داود.

ذلك أن الدين : عقيدة وشريعة . . والعقيدة فيه هي الإيمان بالله وكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر . . والشريعة فيه كل ما يتنهجه المسلم ويسلكه وبقية كى يعتقد هذه العقيدة ويتدين بها ، ولكل من العقيدة والشريعة أصول وقواعد وأركان ، وهى جميعها قد اكتملت بتمام الوحي الذى اكتمل به الدين ، لكن الإنسان المسلم ، بحكم خلافته عن الله ، سبحانه وتعالى ، فى عمارة الأرض وسياسة المجتمع وتنمية العمران ، لا بد له - وهو ينجز مهمة خلافته هذه - من إقامة أبنية أخرى يبدعها هو فوق هذه الأصول والقواعد والأركان ، فالإسلام بنى على خمس^(١) ، فهو إذن ليس فقط هذه الخمس ، وإنما هى القواعد تعلوها أبنية الفروع ، وهذه الأبنية - الفروع للأصول - والتى تتغير وتتجدد وتتطور تبعاً للمصلحة ، ووفقاً لمقتضيات الزمان والمكان - إذا كانت متنسقة مع مقاصد الأصول وغايات القواعد وحدود الأركان - فهى تجدد فى نطاق وأفاق وتأثيرات هذه الأصول والقواعد والأركان . . فالأصول الثابتة قد اكتملت باكتمال الدين ، بينما أفاقها وأثارها والفروع الباسقة منها دائمة النمو والتغير والتطور ، شاهدة على دوام التجديد ، وعلى العلاقة بين هذا التجديد وبين الثوابت المكتملة من الأصول والقواعد والأركان . .

ولو ضوح هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامى ، كان اتفاق مذاهب الفكر الإسلامى على امتناع الاجتهاد فى الأصول ، فقيها وعليها قامت وحدة الأمة ، منذ اكتمال الدين بختم الرسالة ، وكان اتفاقها ، كذلك ، على أن الاجتهاد الإسلامى منجالة «الفروع» . . فهو ، عندئذ ، يمد فروع الأصول إلى المستجدات من الوقائع والأحكام . . ويحل أحكاماً جديدة - أى فروعاً جديدة - محل أحكام تجاوزها الواقع الذى تغير والعرف الذى تطور والعادات التى تبدلت ، عندما تكون هذه الأحكام ذات علة غائية ، تدور معنا وجرذاً وعدمها ، بل إن هذا الاجتهاد والتجديد إنما ينهض بدوره الدائم فى الكشف عن جوهر الأصول والقواعد والأركان وتحليلاتها إذا عملاها غبار الابتداع فطمس معالمها بالزيادة أو الانتقاص أو التحريف أو فاسد التأويل . . ففى الأصول والقواعد ، أيضاً ، تجديد - بهذا المعنى - وهو الذى جعل

(١) فى الحديث الشريف ، قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : «بنى الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصيام رمضان ، وحج البيت . . » رواه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى

حديث رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يتحدث عن «تجديد الدين» ، وليس فقط تجديد «فكر المتدينين بالدين» . . .

فليس «التجديد» إذن نقيضاً لـ «اكتمال الدين وثباته» بل إنه السبيل لا امتداد تأثيرات الدين الكامل وثوابته إلى الميادين الجديدة ، والأمور المستحدثة ، والضمائم لبقاء «الأصول» صالحة دائماً لكل زمان ومكان ، أي أنه هو الضمان لبقاء الرسالة الخاتمة خالدة ، ولولا هذه الفروع الجديدة إلى الجديد من المحدثات . . . وإقامة الخيوط الجديدة بين الأصول الثابتة وبين الجديد الذي يطرحه تطور الحياة . . . ولولا تجديد الدائم الذي يجعل الوجه الحقيقي والجوهر النقي لأصول الدين وثوابته . . . لولا دور التجديد هذا في حياة الإسلام ومسيرته لتسخت وطمست هذه الأصول ، إما بتجاوز الحياة الممتدة لظل الفروع الأولى والقديمة - فيعزى هذا الابتعاد الجديد من ظلال الإسلام - . . . أو بتشويه البدع - عندما تراكم - لجوهر هذه الأصول . . .

إن الله ، سبحانه وتعالى ، لما عهد بحفظ القرآن الكريم وصيانته عن التحريف والتبديل ﴿ إِنَّا نَحْنُ الذِّكْرُ وَإِنَّا لَهُ الْخَافِضُونَ ﴾ (الحجر : ٩) . يسر للمسلمين أسباب ذلك ، فكان جمعه وتدوينه وخدمته بعلوم القرآن ، وكذلك الحال مع الدين الخاتم والرسالة العامة ، التي عنى ختم الرسالات بها إرادة الله دوام بقائها وعطائها إلى أن يعرض البشر على يارثهم يوم الدين ، فكان السبيل إلى دوام بقاء هذا الدين وعطائه هو إعمال سنة التجديد للتدين وللدين . . .

هكذا جمعت الوسطية الإسلامية ، وتجمع ، بين «اكتمال الدين» ، وبين «تجديده» ، وربطت بين «السلفية» وبين «التجديد» ، ونحن إذا نظرنا إلى ذاتنا الحضارية بمنهجنا الإسلامي ، فمنجد أن في «سلفيتنا» - وهي التي تعنى : العودة إلى الأصول الجوهرية والنقية - منجد أن فيها اجتهاداً يميز بين الجوهر - جوهر الوضع الإلهي للدين - وبين الإضافات والنواقض والبدع التي طرأت وعدت على جوهره وأصوله . . . ومنجد أن في «اجتهادنا» - الذي هو استنباط الأحكام الجديدة للواقع الجديد - منجد أن في هذا الاجتهاد : ملفية ، تستحضر الأصول والمبادئ والمقاصد ، لترى الواقع الجديد في ضوئها ، وتستخرج له منها الأحكام الجديدة ، ففي السلفية : تجديد ، وفي التجديد : سلفية ، وكل المجتدين - في مسيرتنا الحضارية - كانوا سلفيين ! . . .

إن سلفيتنا ليست هي الأثرية كسيسة المسيحية، التي وقفت وتقف عند تقديم الأصول - وقفة جمود وسكون - رافضة للجديد وللتجديد، وإنما سلفيتنا: التزام بالأصول، وعودة للمنابع الجوهرية والثنية . . ورفض ونقض لركام الإضافات والنواقص والبدع عن الجوهر الإلهي للدين، حتى تنبت أصوله الفروع الجديدة التي يستظل بها الواقع الجديد . . واستنشاء وإضاءة للواقع المعاصر بهذا الجوهر الإلهي الثابت . . فهي « إذن عين التجديد، وليست مقابلاً له ولا نقيضاً ».



النص.. والاجتهاد

لنبدأ، أولاً، بتحديد معاني ومضامين المصطلحات . . مصطلحات: «النص»، و«الاجتهاد» . . . وإذا كان الاجتهاد - في الاصطلاح - هو: استقراغ الواسع وبذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال، ليحصل للفقهاء نظر بحكم شرعي^(١)، فإن مصطلح «النص» قد كان تعريفاً ومضموناً مثار خلاف واختلاف، بل موضع شبهات وأوهام، جعلت وتجعل من جلاء معناه وتحديد المدخل الطبيعي والشرط الضروري للحدوث عن علاقة النص بالاجتهاد في منهج الإسلام.

إن النص، من حيث اللغة، إنما يشمل مطلق الملفوظ والمكتوب، فكل عبارة - مأثورة أو منشأة - هي نص . . هذا هو المعنى اللغوي العام.

ومن اللغويين - كابن الأعرابي - من خصصه، فقال - كما في (لسان العرب) لابن منظور -: «النص، هو الإسناد إلى الرئيس الأكبر . والنص: التوقيف والنص: التعيين على شيء ما . . .» أما الأزهري فإنه يقترب في تعريفه من «المعنى والمراد وثمرة الملفوظ والمكتوب» ولا يقف به عند «عين الملفوظ والمكتوب»، فكأنه عنده ثمرة عمل العقل واجتهاده في الملفوظ، وليس ذات الملفوظ. يقول الأزهري في هذا التعريف الذي يخصص معنى النص والمراد منه - كما في (لسان العرب) -: «النص: أصله منتهى الأشياء، ومبلغ أقصاها . . .».

وهذا المعنى، الذي يجعل كل عبارة أو ملفوظ أو مأثور «نصاً»، هو الذي انطلق منه الفقهاء، عندما قالوا عن معنى النص في القرآن وفي السنة، أنه هو «ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام»^(٢)، فالنص، هنا، ليس أي ملفوظ ولا أية عبارة وإنما

(١) أخرجاني (التعريفات) . . . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م، وإتهالوي (كشف اصطلاحات الفنون) طبعة بيروت - مصورة عن صحة الهند سنة ١٨٩٢ م.

(٢) انظر (لسان العرب) لابن منظور، طبعة دار المعارف، القاهرة.

هو ثمرة العملية العقلية، ونهاية الاجتهاد في الملفوظ والعبارة، أى الأحكام المستنبطة من المأثورات.

فإذا انتقلنا من إطار «اللغة» إلى الإطار «الاصطلاحي» لمعنى «النص»، وجدنا أغلب الأصوليين لا يطلقونه على مطلق العبارة والملفوظ، بل على ما بلغ منها فى التعديد والظهور مبلغ الحكم القاطع المتعين الذى لا يقبل الاحتمالات. . فكأنهم خصوه بالأحكام القطعية المستنبطة من العبارات، وليس بمطلق العبارات. فالجرجاني (٧٤٠-٨١٦ هـ، ١٣٤٠-١٤١٣ م) يعرفه فيقول: «النص: ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى فى المتكلم. . . إنه: ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، وقيل: ما لا يحتمل التأويل. . .» (١).

أما التهانوى (١١٥٨ هـ، ١٧٤٥ م) فإنه يورد المعانى الخمسة التى جاءت لمصطلح «النص»، فى عرف الأصوليين، وهى:

«المعنى الأول: كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواء كان ظاهراً، أو نصاً، أو مفسراً، حقيقة أو مجازاً، عاماً أو خاصاً.

والمعنى الثانى: ما ذكره الشافعى: فإنه سمي الظاهر نصاً، والنص فى اللغة بمعنى الظهور.

والمعنى الثالث: وهو الأشهر، هو ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا على قرب ولا على بعد، كالخمس، مثلاً، فإنه نص فى معناه لا يحتمل شيئاً آخر، فكلمتا كانت دلالته على معناه فى هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصاً.

والمعنى الرابع: ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذى لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً.

والمعنى الخامس: الكتاب والسنة، أى ما يقابل الإجماع والقياس. . .» (٢).

هكذا تراوح معنى «النص» ما بين: مطلق لفظ الكتاب والسنة، وما لا يتطرق

(١) انظر (التعريفات). . . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.

(٢) انظر (كشاف اصطلاحات الفنون).

إليه احتمال مقبول يعضده دليل، من لفظهما، وما هو ظاهر من لفظهما، وما هو مفهوم المعنى من لفظهما . أما المعنى الأشهر للنص فهو لفظ الكتاب والسنة الذي لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا على قرب ولا على بعد، فهو نص - أي ظاهر ومتعين - في معناه، ولا يحتمل شيئاً آخر، كالحقائق اليومية المتحققة، مثل عدد الخمسة، الذي لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى هذا العدد .

فنحن هنا أمام معنى «النص» يختص بما هو قطعي الثبوت، وقطعي الدلالة، وفي الثبوت التي لا يصيبها التحول ولا تعرض عليها الاحتمالات أصلاً، لا من قريب ولا من بعيد.

تلك هي معاني مصطلح «النص» عند الأصوليين، من خواص مفكري الإسلام . . أما «العوام»، الذين علا صوتهم في حياتنا الفكرية، وخاصة منذ سيادة «التقليد» وتوقف «الاجتهاد»، وتراجع حضارتنا الإسلامية عن الخلق والإضافة والإبداع، فإنهم لم يكتفوا بإطلاق «النص» على كل ألفاظ ومأثورات وروايات الكتاب والسنة، وإنما أضافوا إلى «النص» - الذي حجروا على وجوده أي اجتهاده - كل ما كتب الأقدمون في مذاهب الإسلاميين، مجتهدين كان هؤلاء الأقدمون أم مقلدين . . لقد خصوا الموتى بمهمة التفكير للأحياء، حتى ولو كان تفكيرهم هذا قد ارتبط بأحكام تخلفت شروط أعمالها، أو سعادات تغيرت، أو بأعراف تبدلت . . مما هو كثير في الفروع المتعلقة بالمتغيرات الدينية في سياسة الدول وتنظيم المجتمعات وتربية العمران.

وهكذا شاع ويشيع في الفكر «الإسلامي» ادعاء التناقض بين «النص» وبين «الاجتهاد» . . . وذاعت مقولة: «إنه لا اجتهاد مع النص» بتعميم وإطلاق . . . تعميم في فهم معنى «النص» . . . وتعميم في الغاية من «الاجتهاد» مع وجود النص . . . حتى لقد أصبحنا وكأننا أمام تناقض كامل وحاد . . فوجود «النص» يمنع ويلغى وجود «الاجتهاد» . . ووجود «الاجتهاد» لا يتأتى إلا إذا انعدمت «النصوص» ! .

فما هو موقف «المنهج الإسلامي» في هذا الأمر المشكل، والبالغ الأثر في الحياة الفكرية لأمة الإسلام؟

بادئ ذي بدء، فإن الاجتهاد - كما أشرنا - هو بذل المجتهد - الذي يستجمع شروط الاجتهاد - وسعيه، واستغراقه جهده في طلب المقصود، من جهة الاستدلال، ليحصل له ظن بحكم شرعي، وميلان هذا الاجتهاد هو فروع الشريعة، يستنبطها المجتهد من أصولها التي اكتملت في النصوص المقدسة، مبادئ وقواعد وأركاناً ضمها القرآن الكريم والسنة النبوية الثابتة، المبينة والمفصلة لمجمل القرآن، والتي لها فيه معنى أو معنى... فالاجتهاد، إذن، ليس بعيداً عن النص، وليست غيبة النص شرطاً في وجوده، بل إنه لا مكان له إذا لم تكن هناك نصوص - هي المبادئ والأصول - يستخرج منها المجتهد، بالاجتهاد، الجزئيات والفروع... فالتناقض بينهما، واقتضاء وجود أحدهما نفي الآخر، ليس من بادي الرأي، كما يحسب الذين يرددون، بتعميم وإطلاق مقولة: «إنه لا اجتهاد مع النص»!

بل إننا نقول إن العلاقة بين «النص» وبين «الاجتهاد» هي علاقة التلازم والمصاحبة، دائماً وأبداً، وبتعميم وإطلاق!... ذلك لأن موقف المجتهد الإسلامي أمام النص الإسلامي، كتاباً وسنة، لا يعدو أن يكون واحداً من المواقف الآتية:

أ- أن يكون النص «ظني الثبوت»، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في «ثبوت» هذا النص.

ب- أن يكون النص «ظني الدلالة». . . وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في «دلالة» هذا النص. . .

ج- أن يكون النص «ظني الدلالة والثبوت»، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في «دلالته وثبوته» كليهما. . .

د- أن يكون النص «قطعي الدلالة والثبوت»، وهذا هو الذي يحتاج الأمر بعه إلى التفصيل الذي يرفع عن المنهج الإسلامي خطأ وخطر المقولة التي تزعم أن وجوده يعني عدم الحاجة إلى الاجتهاد، بل عدم جواز هذا الاجتهاد.

ذلك أن وجود النص «قطعي الدلالة والثبوت» لا يعني عن الاجتهاد، وإنما حقيقة الأمر هي تحديد «طبيعة» و«حدود» الاجتهاد اللازم مع هذا النص قطعي الدلالة والثبوت. . .

« فالاجتهاد في فهم النص لإنزال أحكامه منازلها هو أمر لا مناص منه مع أي نص من النصوص قطعية الدلالة والثبوت. »

« والاجتهاد في المقارنة والموازنة بين هذا النص وتطبيقاته ، الواردة في موضوعه ،
والموافقة أو المخالفة لعناه أمر لا خلاف فيه .

« والاجتهاد في استنباط الجزئيات والفروع من النص ، قطعي الدلالة والثبوت ،
يعني التلازم الضروري بين هذا النص وبين الاجتهاد .

لكن الأمر الذي أثار وشبهه البعض في هذا المقام إنما جاء من عدم التمييز بين
النصوص الدينية التي تعلقت بالشواهد الدينية ، وتلك التي تعلقت بالتغيرات من
الفروع التشريعية ، ففي النصوص التي تعلقت بالشواهد الدينية - من عقيدة وشريعة ،
في علوم عالم الغيب . . . وشعائر العبادات ، والأمور التعبدية التي استأثر الله
بمبانيها ، وتعالى ، يعلم حكماتها ، ومن ثوابت الواجبات والحقوق والمعاملات
الدنيوية - كتمكين الشريعة وقواعدها وحدودها - في مثل هذه النصوص يقف
نطاق الاجتهاد عند الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول والمقاومة والترجيح
وغير الأحكام . . . فالاجتهاد قائم ، حتى مع هذه النصوص ، قطعية الدلالة
والثبوت ، والمتعلقة بالشواهد ، لكنه لا يتعلق فيها ومعها هذه الحيلولة ، إن الأحكام
المستخرجة ، بالاجتهاد ، من الدلالات القطعية لهذه النصوص القطعية الثبوت ،
لا يجوز تغييرها ولا تجاوزها أو استبدالها ، بدعوى جواز الاجتهاد فيها أو غيرها ،
لأن الاجتهاد في هذه النصوص ومعها - مع قيامه وجوده ولزومه - لا يجوز أن
يتعدى حدوده ، حدود الفهم والاستنباط والتفريع والترجيح والتحرير ، ومحتوى
عليه التغيير أو تعطيل أو التجاوز أو الاستبدال ، وليس هذا « الحجر الإسلامي » على
العقل المسلم المجتهد ، وإنما لأن هذه النصوص - بعد منحها قطعيتها الدلالة
والثبوت - إما أنها تعلقت « بشواهد » دينية أو فنيوية - فلا يجوز تجاوز أحكامها أو
تغييرها أو تعطيلها أو استبدالها ، وإلا خرج الأمر عن الاجتهاد في الدين إلى « نسخ
الدين » ، وإنما لأنها تعلقت بالسميات الغيبية والأحكام والشعائر التعبدية ، التي
لا يستقل العقل الإنساني بإدراك الحكمة منها والعللة الغائية وراءها ، فلا بد فيها من
الوقوف عند دلائل النص ، وإلا دخلنا في إطار « العيث » الذي لا يجوز أن يسمى
« اجتهاداً » بحال من الأحوال .

أما النصوص ، قطعية الدلالة والثبوت ، والتي تعلقت بأمر من الفروع

الدنيوية، ومن المتغيرات فيها، والمعللة بعلّة غائية، فتلك هي التي يثير الموقف منها اللبس الذي تعالجه الآن.. وفي اعتقادي أن هذا اللبس قائم في نطاق «عوام الفكر الإسلامي» وحدهم، لأنه - كما سنرى - ليس له منطلق أو حجة أو أساس.

* فالنصوص الدينية التي جاءت بها الرسالة لتحقيق مصالح العباد، في فروع المتغيرات الدنيوية، ليست - كما تشهد بذلك بدهية الفطرة - ليست مرادة لذاتها، وإنما هي مرادة لعللها وغاياتها ومقاصدها، وهي تحقيق مصالح العباد.. فهي - أي أحكامها المستنبطة منها - تدور مع هذه العلة الغائية - المصلحة - وجودا وعلما، ويشهد على ذلك اتفاق أهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التي ارتبطت بعلّة تغيرت أو بعادة تبدلت أو يعرف تطور، حتى ولو كانت هذه الأحكام مستتلة إلى نص - وتم عليها إجماع في العصر الذي سبق تغير العلة وتبدل العادة وتطور العرف.. فوجود النص لم يمنع من الاجتهاد الذي يشر حكما جديدا، يحقق المصلحة، التي هي الغاية من هذا النص المتعلق بالمتغيرات الدنيوية في الفروع، بل إن المنع من الاجتهاد مع النصوص المتعلقة بالشوايت ليس مرجعه وجود هذه النصوص، بل مرجعه حكمها وغاياتها والمصالح التي جاءت لها.

* ثم - وهذا هام جدا في هذه القضية - إن الاجتهاد مع وجود هذا النص، قطعي الدلالة والثبوت، المتعلق بالمتغيرات من الفروع الدنيوية.. ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع وجود النص، بل وليس معناه الاجتهاد الذي يرفع الحكم المستنبط من هذا النص رفعا دائما ومؤبدا، فهو اجتهاد لا يتجاوز النص، وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه، وهذا التجاوز للحكم ليس موقفا دائما أبديا.. لأن حقيقة الاجتهاد هنا هي اجتهاد في مدى توافر الشروط اللازمة لإعمال هذا الحكم المستنبط من هذا النص، على النحو الذي يحقق حكمته وعلته والمصلحة الميتغة منه.. فإذا توفرت الشروط، فلا تجاوز للحكم، وإذا لم تتوافر أئعر الاجتهاد حكما جديدا، دون أن يلغى النص ويعدمته، ودون أن يلغى الحكم الذي تجاوزه إلغاء دائما، فإذا عادت فتوفرت شروط إعماله عاد الاجتهاد إلى ذات الحكم، بعد تجاوزه. وتجاوز عن الحكم الجديد، لافتقاره - في هذه الحالة - إلى شروط الإعمال!.. فحقيقة الاجتهاد وجوده - في هذه القضية - هو الاجتهاد في شروط إعمال النصوص وأحكامها،

وليس - والحالة هذه - بديلاً للنصوص يرفعها أو يلغيها - ، بل ولا تجاوزاً دائماً لأحكامها، فالحكم المجمع عليه، والمؤسس إجماعه على نص قطعي الدلالة والثبوت، إذا كان متعلقاً بعلة غائية تبدلت أو بعادة تغيرت أو بعرف تطور - أى إذا لم يعد محققاً للمقصد منه - وهو المصلحة - فلا بد من الاجتهاد فيه ومعه، اجتهاداً يثمر حكماً جديداً، يحقق «المقصد» المصلحة. - فإذا عادت العلة الأولى، أو العادة القديمة، فكانت المصلحة متحققة بالحكم القديم، عاد الاجتهاد إليه من جديد، بكل ذلك، والنص قائم، نلوه، ونعبد بتلاوته، لأن عمله وإعماله قائم أيداً . . غاية الأمر أن قيام عمله إنما يكون - إذا استعمرنا تعبير الفلاسفة - «بالفعل» أحياناً، و«بالقوة» أحياناً أخرى . . ففعله - الحكمى - «يبرز» إذا تحققت المصلحة بحكمه، و«يكن» إذا تخلفت شروط إعماله على النحو الذى يحقق هذه المصلحة، فإذا عادت هذه الشروط «برز» فعله - الحكمى - من جديد . . فالنص قائم أبداً، والحكم مترجح بين «التنفيذ» و«وقف التنفيذ»، دون تجاوز دائم أو إلغاء .

تلك هي العلاقة بين «النص» وبين «الاجتهاد» فى تصور المنهج الإسلامى . . علاقة التلازم والتلاحم، حتى لقد نسجت خيوطهما فى نسيج واحد، على النحو الذى رأيناه، والذى ينفى شبهة التقابل والتعارض والتناقض التى شاعت وتشيع مقولاتها - «لا اجتهاد مع النص» - على السنة، وفى كتابات «عوام المثقفين» المسلمين !



وإذا نحن شئنا أن نضرب الأمثال على أن هذا هو التصور الأدق لمنهج الإسلام فى هذه القضية، فإن لدينا منها الكثير، وفى الوقوف عند ما هو «قطعى الدلالة» من هذه الأمثال ما يكفى فى هذا المقام :

* لقد كان نصيب «المؤلفة قلوبهم» من «الصدقات» - وهما حدده النص القرآنى - باعتبار أن حكمه : فريضة فرضها الله ﷻ إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم ﴿التوبة : ٦٠﴾ .

لكن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، اجتهد مع وجود هذا النص القرآني، القطعي الدلالة والثبوت، والذي قام الإجماع على تطبيق حكمه من النبي، صلى الله عليه وسلم، والصحابة طوال عهدي النبي والصديق، باعتبار هذا الحكم المنصوص عليه في القرآن؛ قريضة فرضها الله، اجتهد عمر بن الخطاب في هذا الحكم المجمع عليه، مع وجود النص القرآني القطعي الدلالة والثبوت فيه. . . عندما تخلفت شروط إعمال حكم هذا النص، فلم يعد ضعف المسلمين، الذي يدعونهم إلى تألف قلوب المشركين والمنافقين قائما، فبعد أن كان الحكم دائرا في وجوده مع البعثة الغاثية الموجودة، عاد فدار إلى الوقف عندما انعدمت العلة الغاثية. . . لكن . . . هل يعني هذا الاجتهاد العمري إلغاء النص؟ . . . لم يحدث هذا، ولم يقل به إنسان. . . فلقد ظل النص آية قرآنية تنلى ويتعبد المسلمون بتلاوتها، حتى بعد وقف إعمال الحكم المأخوذ منها، كما ظلت كل الآيات القرآنية المنسوخة الأحكام المستمدة منها جزءا خالدا في القرآن الكريم. ولم يزعم «نسخ التلاوة» في القرآن إلا ضحايا تشكيلك الباطنية والإسرائيليات في كتاب الله. . . وهل يعني هذا الاجتهاد العمري وقف إعمال هذا الحكم دائما وأبدا؟ . . . كلا. . . فلو وجد الحاكم المسلم، في أي زمان وفي أي مكان، أن مصلحة الأمة تقتضي تألف قلوب الأعداء بسهم من الصدقات، فسيكون اجتهادا جديدا يعيد حكم هذا النص إلى الإعمال، ويخرجه من «العمل بالقوة» - «الكمون» - إلى «العمل بالفعل» - البروز - أي يخرجه من «حكم موقوف التنفيذ» إلى «حكم واجب التنفيذ»!

إن هذه النصوص التي تتعلق أحكامها بالتنظيم الإسلامي «لحركة» الواقع الإسلامي - في فروع التفسيرات اللفظية - ستظل دائما وأبدا تدور مع علتها وحكمتها - وهي مصلحة العباد - وجودا وعدما، تلك هي رسالتها العملية، وهذه هي معاني وحدود الاجتهاد فيها ومعها. . .

«وبوقف عمر بن الخطاب من إعمال حكم حد السرقة في عام الرهافة، مثل هو الآخر في هذا المقام. . . فعندما تخلفت «الشروط الاجتماعية العامة» لإقامة حد السرقة - بسبب المجاعة - أوقف عمر إقامة هذا الحد، المنصوص عليه في الآيات القرآنية القطعية الدلالة والثبوت، «والمسارق والمسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبنا نكالا من الله والله عزيز حكيم» (المائدة: ٣٨)، لقد رأى عمر أن تخلف

«الشروط الاجتماعية» لأعمال حكم هذا النص يُجِبُّ توفر «الشروط الفردية» لإعماله . . ولم يقل أحد : إن هذا الاجتهاد قد عني تجاوز النص ، ولا أنه قد تجاوز الحد المأخوذ منه تجاوزاً مطلقاً ودائماً . . فعندما تجاوز المجتمع حالة المجاعة ، ونوافزت «الشروط الاجتماعية» لإقامة حد السرقة ، عادت الدولة الإسلامية إلى إقامته من جديد .

* و«الصوافي» - الأرض التي استصفتها الدولة الإسلامية لبית مال المسلمين - والتي كانت مملوكة لأعداء الفتح الإسلامي في البلاد التي فتحت عنوة ، ثم قتلوا أو فروا أو ظلوا على مناوأتهم للدولة بالحرب . . أو كانت مملوكة لجهاز الدولة المعادية فأزالتها الفتوحات - هذه الأرض - الصوافي - كانت «واقعا جديدا» اجتهد المسلمون ، على عهد عمر ، فاستصفوها ، لبیت المال ملكيتها ومنفعتيها للأمة . . وظل هذا حكما مجمعا عليه طوال عهد عمر ، فلما كان عهد عثمان بن عفان ، رضى الله عنه ، اجتهد في «إقطاع» مساحات من هذه الصوافي لتفر من المسلمين ، واستمر ذلك حكما معمولاً به طوال عهده . . فلما حكم على بن أبي طالب ، رضى الله عنه ، اجتهد فعاد إلى إعمال الحكم الذي كان قائما على عهد عمر ، وتجاوز الحكم الذي أعمله عثمان . . كل ذلك ، وفي كل الحالات ، دورانا مع علة الحكم - «المقاصد - المصالح» - كما رأها كل واحد - دورانا مع هذه العلة الغائية وجودا وعدما .

* والفضة الشهيرة للاجتهاد العنزي مع الأرض المفتوحة ، بمصر والشام وسواد العراق . . هي الأخرى شاهد حي على هذا المعنى الذي تقدمه ونؤكد له للعلاقة بين النص «الاجتهاد» . .

لقد كانت السنة النبوية ، كما تمثلت في «عمل الرسول» صلى الله عليه وسلم ، المتمثل في توزيع غنائم خيبر ، بعد فتحها (سنة ٧هـ) ، تقضي بتوزيع أربعة أخماس الأرض المفتوحة على مقاتلة جيش الفتح ، وانعقد الإجماع على هذه السنة ، فلم يخالفها أو يجتهد معها أحد على عهد النبي وخلال عهد الصديق . . فلما فتح الله على المسلمين فارس والشام ومصر ، على عهد عمر بن الخطاب ، وفيها من الأرض ، الأودية الكبرى للأنهار العظمى : النيل ، وبردی ، ودجلة والفرات ،

طلب مقاتلة جيوش الفتوح من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب إعمال السنة، التي تأسس عليها إجماع المسلمين، وتوزيع أربعة أخماس سواد العراق وأرض مصر والشام على الفاتحين... وهنا رأى عمر أن المصلحة - علة الحكم - التي اقتضت التوزيع عند فتح خيبر، قد تبدلت أمام وضع هذا الفتح الجديد، وأن المقام يتطلب اجتهاداً جديداً لاستنباط حكم يحقق هذه المصلحة التي استجدت... فرفض الالتزام بحرفية «سنة توزيع أرض خيبر» - لأنها سنة موضوعها فروع التغييرات الدنيوية، لا الثوابت الدينية أو ثوابت المعاملات، ولأن للعقل في تحديد علة حكمها مدخل، فليست من الأمور الغيبية أو التعبدية - وطلب عمر من أهل الرأي في الدولة الإسلامية الاجتهاد، مع وجود هذه «السنة العملية»، التي سبق وانعقد عليها الإجماع في عهدى النبي والصديق.

وشهد المجتمع الإسلامي، يومئذ، حواراً واضح النطاق عميق الأبعاد - بل لا نبالغ إذا قلنا إنه شهد تدافعا فكريا خطبا يزهو به المنهج الإسلامي وتثنيه به التجربة الإسلامية في سياسة الدولة والمجتمع - وبخاصة إذا أدخلنا في الاعتبار عامل التاريخ، في قدمه، وطبيعة المجتمع، في حداته عهد الناس بالإسلام...

كانت أغلبية المسلمين، يومئذ، مقاتلين في جيش الفتح، وكان توزيعه أربعة أخماس هذه الأرض هو مطلب أغليبتهم... وبعبارة أبي يوسف (١١٣ - ١٨٢ هـ، ٧٣١ - ٧٩٨ م): «... فرأى عاصبتهم أن يقسمه...». وكان في الداعين إلى القسمة نفر من كبار الصحابة، مثل بلال بن رباح، وعبد الرحمن بن عوف، والزبير ابن العوام... وكان منطقهم هو منطق من يدعو إلى إعمال حكم السنة النبوية، وبعبارة الزبير بن العوام عند فتح مصر - فلقد طلب من قائد الفتح عمرو بن العاص قسم أرضها كما قسمت أرض خيبر، قائلا: «يا عمرو بن العاص، اقسما»، كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم، خيبر... بل لقد اشتد نفر من كبار الصحابة على عمر بن الخطاب وألجوا في هذا الموضوع... وبعبارة أبي يوسف: فلقد كان أشد الناس عليه في ذلك الزبير بن العوام وبلال بن رباح... حتى لقد كان عمر يستجير بالناس من شدة بلال في هذا التدافع الفكري المجتهد!...

وببصيرة ضاحية الاجتهاد، الذي كثيرا ما نزل الوحي مؤيداً له، على عهد

النبي، صلى الله عليه وسلم . . . وبعبقرية رجل الدولة، والخليفة الذي تجسد فيه
عبد الإسلام، وقف عمر - مع نفر من الصحابة: عثمان وطلحة وعبد الله بن عمر
- يطلب الاجتهاد الجديد لحكم جديد، دون تخرج من وجود «سنة عمليّة» تأسس
عليها إجماع في أمر سابق ومماثل . . . وتقدم إلى مخالفه، وإلى هيئة التحكيم التي
ارتضاها فترقام الخلاف في هذا الأمر . . . تقدم إليهم فعرض الوقائع الجديدة التي
دعته إلى طلب الاجتهاد في هذا الأمر من جديد . . . قال لمخالفه عن طلبهم قسم
الأرض المفتوحة: «ما هذا برأي . . . ولست أرى ذلك . . . إنه لم يبق شيء يفتح بعد
أرض كسرى، ووالله لا يفتح بعد بلد فيكون فيه كبير نيل - (أي كبير نفع) -، بل
عسى أن يكون كلاً - (عبثاً) - على المسلمين، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها،
وأرض الشام بعلوجها، فما يسد به الثغور؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد
- (المدينة) - وبغيره من أرض الشام والعراق؟ . . . لقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم
وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهلهم . . . وقد رأيت أن
أحبس - (أوقف) - الأرضين بعلوجها، وأضع عليهم فيها الخراج، وفي رقابهم
الجزية يؤدونها فيئاً للمسلمين، المقاتلة والذرية ولمن يأتي من بعدهم، أرايتم هذه
الثغور، لا بد لها من (رجال يلزمونها) . . . أرايتم هذه المدن العظام، كالشام
والجزيرة، والكوفة والبصرة ومصر، لا بد لها من أن تشحن بالجيوش وإدار
العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضين والعروج؟ . . . إذن أترك
من بعدكم من المسلمين لأشئ لهم؟ . . . كيف أقسمه لكم، وأدع من يأتي بغير
قسم؟ . . .»

قدم عمر «حجيات» الواقع الجديد، التي تمثلت في: كون هذه الأرض هي أعظم
مصادر الثروة في الدولة الإسلامية . . . وقيام الدولة، في عهده، على نحو غير
مسبوق في عهدي النبي والصديق . . . الأمر الذي يستدعي تدبير الموارد الكبيرة
الدائمة كي ينفق منها على المصارف الكثيرة الدائمة، من جهاز الدولة، وجيش
منظم في الدewan، وثغور كثيرة لا بد وأن تشحن بالهاميات المربطة فيشها . .
وأيضاً . . . فاجيش القلاع لا يضم كل الأمة، فكيف يستأثر مقاتلوه بأربعة أخماس
أعظم مصادر الثروة في الأمة؟ . . . ثم . . . ماذا يبقى للأرامل واليتامى، الذين لا
أحد لهم في هذا الجيش؟ . . . وأخيراً، فهذه الثروة هي للأمة المسلمة، بأجيالها

المتعاقبة - بحكم استخلاف الله الإنسان في الأموال - وليست لهذا الجيل القائم ، فضلاً عن أن تكون للجيش الفاتح من أبناء هذا الجيل ! . . .

قدم عمر هذه «الحثيات» ، في مواجهة «حيثيات» مخالفيه ، الذين كانوا يقولون له - منكربين ومستكبرين - : «أنقف ما أفاء الله علينا بأسيا فإنا على قوم لم يحضروا ولم يستشهدوا؟! ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا؟! . . .» .

ثم انتقل عمر بهذا الحوار إلى المستوى المنظم ، فاحتكم الجميع إلى «هيئة تحكيم» فأرسل عمر إلى عشرة من الأنصار ، خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج ، من كبارهم وأشرفهم - (وذلك بعد «أن استشار المهاجرين الأولين» ، فاختلقوا . . .) - فاجتمعوا . . . وقال لهم : «إني لم أزعجكم إلا لأن تشركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم ، فإني واحد كأحدكم ، وأنتم اليوم تقرون بالحق . . . خالفني من خالفني ، ووافقني من وافقني ، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هو هوى ، معكم من الله كتاب يتطق بالحق ، فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق . . .» .

هنا نجد أنفسنا أمام منهج الإسلام في الاجتهاد . . . فعمر أمير المؤمنين - هو من أعلام المجتهدين - لكنه - كحاكم - ومع اجتهاده - هو واحد من المجتهدين - وإن يكن رأس سلطة التنفيذ . . . فهو يطلب من «هيئة التحكيم» أن تنظر في «حيثيات» وحجج وبيانات فريقى النزاع الفكرى ، دون اتباع لرأى الخليفة ؛ فكتاب الله ، الناطق بالحق ، هو الأولي بالاتباع ! . . .

ولقد نظرت «هيئة التحكيم» في الأمر ، فصوبت اجتهاد عمر ومن معه - في وجود «السنة العنقية» المتمثلة في قسم أرض خيبر - وقالوا له : «الرأى رأيك» ، فنعم ما قلت ورأيت . . . وعند ذلك كتب عمر إلى قادة جيوش الفتح بهذا الاجتهاد الجديد . . . كتب إلى سعد بن أبى وقاص - في المشرق - :

«أما بعد ، فقد بلغنى كتابك ، تذكر فيه أن الناس سألوكم أن تقسم بينهم مغانمهم ، وما أفاء الله عليهم . فإذا أتاك كتابى هذا فانظر : ما أجلب الناس عليك به إلى المعسكر من كراع ومال ، فاقسمه بين من حضر من المسلمين . واترك الأرضين والأنهار لعمالها ، ليكون ذلك فى أعطيات المسلمين ، فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شئ . . .» .

وكتب إلى عمرو بن العاص - في مصر ، بخصوص قسم أرضها : « . . . أن دعها حتى يغزو منها جبل الحبله - (أى الجنين في بطن أمه - كناية عن الأجيال القادمة) . . . » ويعلق أبو عبيد القاسم بن سلام (١٥٧ - ٢٢٤ هـ ، ٧٧٤ - ٨٣٨ م) على هذا النص ، فيقول : « أراه أراد أن تكون قيساً موقوفاً للمسلمين ما تناسلوا ، يرثه قرن عن قرن - (أى جيل عن جيل) . . . » (١) .

ومرة أخرى ، فنيه على أن ميدان هذا الاجتهاد إنما كان : « شروط عمل حكم النص » ، ومدى تحقيق حكمه للمصلحة في هذا الواقع الجديد . . . ولو عرض للمسلمين في عهد عمر أو بعد عهد عمر ، اليوم أو في المستقبل - واقع ووقائع تتحقق فيها المصلحة « بسنة قسم أرض خيبر » ، لكان الواجب هو إعمال حكمها ، وقسم الأرض بين المقاتلين . . . فبتلك أحكام معللة ، وبمتعلقة بالتغيرات الدنيوية ، تدور مع عللها وجوداً وعدمًا . . . والعروة الوثقى بين نصوصها وبين الاجتهاد . . . (٢) .

• ونزول المسلم من الكتابية : رخصة مباحة أهلها الله ، سبحانه وتعالى ، ونزل بذلك القرآن الكريم : ﴿ الْيَوْمَ أَحْلَلْ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ (المائدة : ٥) .

لكن واقعاً جديداً أعقب اتساع نطاق الفتوحات على عهد عمر بن الخطاب ، كثرت فيه أعداد الكتابيات في إطار الدولة ورجحت فيه كفة ميزانهم - كنزوجات - على يدويات شبه الجزيرة الבלاتى تغلب الحشونة على الكثيرات منهن ، ولاحت فيه مخاطره من على الجماعة العربية المسلمة ، التي تمثل ، القوة الضاربة للدولة والكتيبة

(١) أبو يوسف (كتاب الجراح) ص ٢٣ - ٢٧ ، ٣٥ طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ ، وأبو عبيد القاسم بن سلام (كتاب الأموال) ص ١٣٦ طبعة دار الشروق - القاهرة سنة ١٩٨٩ م .

(٢) من الناس من يرى أن قسم النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أرض خيبر إنما هو على سبيل الجزاء - لا الوجوب ، بدليل أنه قد فتح مكة عنوة ولم يقسمها بين الفاتحين ، وهذا المأى يتجاهل الفارق بين حكمة وخيبر ، فحكمة لم تقسم لأنها حرم الله ، لا غلظ ، حتى تقسم بين الفاتحين ، بل إن إيجار مساكنها حرام ، لعدم جواز ملكيتها كحرم للأمة بجمعاء .

الحامية لدعوة الإسلام . . . وهنا اجتهد عمر ، فنصح وحبذ - دون أن يجرم - ألا يتزوج المسلم بالكتابية ، وذلك «مخافة أن يدع المسلمون المسلمات إلى الكتائيات . . . ومخافة نفوذهن على الولاة وأصحاب السلطان في الدولة ، ومخافة تأثيرهن على عقائد الأبناء . . .»^(١)

نعم ، لقد صنع عمر ذلك . . . فيروى الطبري عن سعيد بن جبير قوله : «بعث عمر بن الخطاب إلى حذيفة ، بعد أن ولاه المدائن ، ويكثر المسلمات : إنه قد بلغني أنك تزوجت امرأة من أهل «المدائن» ، من أهل الكتاب ، فطلقها ! . . . فكتب إليه «حذيفة» : لا أفعل حتى تخبرني : أحلال ؟ أم حرام ؟ وما أردت بذلك ؟ . . . فكتب إليه عمر : لا ، بل حلال ، ولكن في نساء الأعاجم خلافة ، فإن أقبلتم عليهن غلبنكم على نساتكم ! . . . فقال حذيفة : الآن . . . فطلقها . . .»^(٢)

لقد اجتهد عمر فقال بـ «كرامة» ما رخصه القرآن وتحدث عنه في سياق الطيبات المباحة ، وذلك لعله جدت ومصلحة بدت ، وبخاطر لم تكن قائمة عندما نزل النص القرآني : . . . وكما سبقت إشارتنا ، فإن هذا الاجتهاد لا يتجاوز النص ، ولا يلغى حكمه على نحو دائم ، وإنما هو قائم يتلى ، وحكمه «موجود بالقوة» ، يعود إلى الإعمال مرة أخرى إذا عادت علته ، ويدت المصلحة المتقاة منه ، بزوال المضار التي طرأت ، والتي لأجلها كان الاجتهاد الجديد لعمر بن الخطاب^(٣) .

* وكانت السنة النبوية في «الطلاق بلفظ الثلاث» تمضي طليقة واحدة . . . وقام على هذه السنة النبوية «إجماع الصحابة» في عهد الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وفي عهد أبي بكر وستين من حكم عمر . . . فلما رأى إفراط الناس في «الطلاق بلفظ الثلاث» أراد أن يصد هم عن ذلك بالتشديد عليهم فيه ، فكان اجتهاده الذي جعله يمتضي «الطلاق بلفظ الثلاث» ثلاث طليقات ، وعلل اجتهاده هذا بقوله : «إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيته عليهم . . . غامضاه عليهم . . .»^(٤)

(١) (فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب) ص ١٢٧، ١٢٨ . جمع وتحقيق محمد عبد العزيز الهلاوي . طبعة القاهرة سنة ١٩٨٥ م . و(تاريخ الطبري) ج ٣ ص ٥٧٨ - حوادث سنة ١٤ هـ .

(٢) وحتى لو وافقنا البعض على أن فعل عمر هنا ليس «كرامة المباح» ، وإنما هو «تقييد المباح» - وهو حقه كحاکم - . . . فإن هذا التقييد للمباح هو ، أيضا ، اجتهاد جديد في توافر شروط إعمال الحكم - المستخرج من النص - والذي يرخص ويبيح الزواج بالكتائيات .

(٣) (فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب) ص ١٤٢، ١٤٣ .

والأمر الذي يؤكد أن اجتهاد عمر في هذا المقام - وما مثاله من كل اجتهاد مع النص - لا يلغى النص فيعده، ولا يلغى حكمه على نحو دائم . . . وإنما هو إدارة للحكم مع العلة الغائية وجوداً وهدماً، على النحو الذي يبقى النص قائماً يتعبد به المسلم، ويدخل بحكمه دائرة «الكمون»، فإذا عادت علته والمصلحة منه إلى الوجود عاد الحكم إلى «البروز» والإعمال . . . الأمر الذي يؤكد هذا المعنى - الذي نلح على تأكيده - أن شيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ، ١٢٦٣ - ١٣٢٨) عندما رأى أن اجتهاد عمر بامضاء «الطلاق يلفظ الثلاث» ثلاث طلقات، قد أصبح عاملاً من عوامل شيوع التمزق في الأمرة المسلمة، وكثرة التفريق بين الزوج وزوجته . . . وأن ما رآه عمر مصلحة قد أصبح مصدر الضرر، اجتهاد ابن تيمية - في اجتهاد عمر، الذي انعقد عليه عمل جمهور المسلمين لعدة قرون، فأفتى بالعودة إلى ما كان عليه العمل في عهدي النبي، صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر والسنتين الأوليين من حكم عمر بن الخطاب . . . فكان اجتهاده، هو الأخير، إدارة للحكم مع علته وجوداً وهدماً . . . وليس - في الحق - تخطئة لاجتهاد عمر، كما قد يظن .

❖ وكان «عدد الضرب» في «حد شرب الخمر» - الذي نص عليه القرآن - قد بيته السنة النبوية، فحدده بالعدد أربعين . . . وفي الحديث الشريف «عن أنس بن مالك، عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أنه أتى برجل قد شرب الخمر فضربه بجريدتين نحو الأربعين» (١) وفعله أبو بكر . . .

فنحن، هنا، أمام «سنة عملية»، تمثلت في فعل الرسول، صلى الله عليه وسلم، قام عليها إجماع على عهدي النبي والهدى . . . فلما جاء عمر وجد أن المصلحة تقتضي تشديد العقوبة بزيادة «عدد الضرب» في حد الشرب، فدعا أهل الاجتهاد إلى الشورى في هذا الأمر - مع وجود السنة والإجماع السابقين فيه - يروى ذلك أنس بن مالك، إكمالاً للحديث الذي أوردنا بعضه، فيقول: « . . . فلما كان عمر، استشار الناس، فقال عبد الرحمن بن عوف: كأخف الحدود، ثمانين، فأمر به عمر . . . » (٢).

أما الإمام مالك، فإنه يروى في (الموطأ) ذات المعنى بلفظ آخر ووقائع أخرى،

(١) وكلمة «نحو» لا تعني التحديد - فالتحيز - والمقدار .

(٢) رواه الترمذي .

يقول: «عن ثور بن زيد الدبلي أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل؟ فقال له علي بن أبي طالب: نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري... فجلد عمر في الخمر ثمانين...»

إنه اجتهد جديد، دعت إليه مصلحة استجدت... ومن الممكن أن تدعو مصلحة مستجدة إلى العودة إلى الحكم السابق، أو إلى حكم تتميز عن كلا الحكيمين، فالمعيار هو العلة والحكمة التي يدور معها الحكم وجوفاً وعدمًا... وإن شئت الدقة فهو يدور معه «بروزاً» وإعمالاً أو «كموتاً» وإيقافاً أي «تنفيذاً» أو «وقف تنفيذاً»...

* وكانت الجزية حكماً شرعياً، ثبت بالكتاب والسنة والإجماع على الكتابيين الذين يطبقون حمل السلاح، إذا رأت الدولة ألا تتركهم في الجندية، حفاظاً على الأمن والمصلحة، أو رغبواهم في ذلك... ولقد كان التطبيق الأوسع لحكمها من خصوصيات عهد عمر بن الخطاب، لكثرة الكتابيين بعد الفتوحات الكبرى... ويومئذ اجتهد عمر في تحديد مقدارها، فتراوح - وفق القدرة المالية - ما بين ثمانية وأربعين، أو أربعة وعشرين، أو اثني عشر درهماً على كل كتابي مستجمع لشروطها...

فلما أراد عمر أخذ الجزية من نصارى بني تغلب، قيل له: إنيهم عرب، وقد أعلنوا تغورهم - كعرب - من دفع الجزية، والمحو إلى أن فرضها عليهم سيغير من ولائهم الذي محضوه للدولة العربية - رغم الاختلاف في الدين... وهنا اجتهد عمر، كي يحقق المصلحة السياسية، ويحول بين فريق من الرعية وبين أن يكون ولاؤه للعدو الخارجي... اجتهد فأسقط اسم الجزية ومقدارها عن نصارى بني تغلب وفرض عليهم ضريبة بدلاً منها...

وبقيت نصوص الجزية، وبقي حكمها، عاملاً حيث يحقق علته وحكمته والمصلحة منه... وموقوفاً إذا كان الضرر للمحقق - لا المصلحة - هو نتيجة إعماله!...

* وكانت السنة النبوية - القولية والعملية - قد عدلت عن «التسعير» السلع، حتى عندما غلت أسعارها، واشتكني من غلائها الناس إلى الرسول، صلى الله عليه وسلم، فعن أنس بن مالك قال: «غلا السعر على عهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فجاؤا: يا رسول الله لو سَعَرْتَنَا؟ فقال: إن الله هو الخالق القابض الباسط

الرازق المسعر، وإني لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال» (١).

هنا شأن من شئون الدنيا ومتغيراتها، اجتهد فيه الرسول، صلى الله عليه وسلم، فامتنع عن التسعير، فلما كان الحال على عهد عمر بن الخطاب، اجتهد هو الآخر، فبدت له في التسعير مصلحة لم تبد لرسول الله، صلى الله عليه وسلم. «فَسَعَّرَ... وقال لحاطب بن أبي بلنعة - وهو يبيع الزبيب - : كيف تبيع يا حاطب؟...»

فقال : مُدِّنٌ بذرههم .

فقال عمر : .. تبتاعون بأبوابنا وأفئتنا وأسواقنا، تقطعون في رقابنا، ثم تبيعون كيف شئتم ؟! مع صاعاً بذرههم، وإلا فلا تبع في سوقنا . .» (٢).

لقد اجتهد عمر، مع وجود السنة، القولية والعملية، فلم يقف عند حكمها، إما للملايسات كانت لهذا الحكم، علمها هو، ولم يفصح عنها لفظ الحديث، أو للمصلحة التي استجدت ولم تكن على النحو الذي هي عليه في عهده عندما امتنع الرسول، صلى الله عليه وسلم، عن التسعير . .

* وكان أبو بكر، رضى الله عنه، يسوى بين الناس في العطاء، اجتهداً منه أن هذه التسوية هي المحققة للعدل في ظل قلة موارد بيت المال يومئذ . . فلما ولى عمر ابن الخطاب، وكثرت الأموال بعد الفتوحات الكبرى . . اجتهد عمر في أمر توزيع العطاء، واستقر الأمر على التمييز بين الناس في العطاء . . وعلى تقديم السابقين إلى الإسلام - بدءاً بالهبت - في سلم العطاء . . فلما قيل له : إن في هذا خلاف مع ما أجمع عليه المسلمون زمن أبي بكر، قال : «إن أبا بكر رأى في هذا المال رأياً، ولى فيه رأى آخر . . وإني لا أجعل من قاتل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كمن قاتل معه! . . .»

(١) رواه المترضى أبو داود والدارمي وابن ماجه والإمام أحمد .

(٢) (فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب) ص ٢٤٥ . (والمد والنضاع من مكائيل ذلك العصر) .

فلما مضت السنوات «ووجد أن التمييز بين الناس في العطاء قد أحدث تفاوتاً في الثروة لم يكن في الحسبان، وخشى مغيبته الاجتماعية، عزم على العودة إلى اجتهاد أبي بكر، في التسوية، وقال: *... لما رأى المال قد كثّر - : لئن عشت إلى هذه الليلة من قابل... وبقيت إلى الحول... لأخفن آخر الناس بأولهم» ولا جعلهم رجلاً واحداً... حتى يكونوا في العطاء سواء...» - ولقد حال الموت بينه وبين تحقيق عزمه هذا على العودة للاجتهاد القديم في التسوية، وظل هذا الأمر موقوفاً حتى نفذه علي بن أبي طالب - في خلافته - عندما سوى بين الناس في العطاء (١).

لقد تراوحت الاجتهادات ما بين: التسوية... فالتمييز... فالتسوية، تبعاً للمصلحة التي دار معها الحكم والعلة التي توخاها المجتهدون الراشدون، رضى الله عنهم أجمعين.

وفي ضوء هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامي، عن العلاقة - علاقة الزاملة - بين «النص» وبين «الاجتهاد»، ميز المحدثون والأصوليون في نصوص السنة النبوية بين: سنة العبادة - وهي التي لا إلزام فيها - وسنة العبادة، التي لا تغيير لحكمها - بالاجتهاد - إذا تعلقت بالغيبات التي لا يستقل العقل بإدراكها، أو بالعبادات ومن ثم لا يجوز الاجتهاد في تغيير حكمها... وكذلك إذا هي تعلقت بالثواب الدنيوية، لانتهاء دوران وتغير عللها... ميزوا بينها وبين السنة التي تتعلق بالفروع من التغييرات الدنيوية، والتي هي «اجتهاد نبوي»... فهذه تدور أحكامها مع عللها وجوداً وعدماً - على التحول والمعنى الذي تحدثنا عنه - فيجوز معها وفيها الاجتهاد الجديد، تبعاً لما يستجد من مصالح، لا بد وأن تنفياً لتحقيقها الأحكام... والناظر في كتاب الإمام القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس (٦٨٤هـ، ١٢٨٥م) (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصنيفات القاضي والإمام)... الناظر في هذا الكتاب يرى تقسيمه السنة النبوية إلى:

أ - سنة تشريعية - (أي من الشرع)... تتعلق بالغيب وما لا يستقل العقل بإدراك علته... وبالثواب الدنيوية... وهذه أحكامها دائمة، لا يجوز معها اجتهاد

(١) ابن سعد (كتاب الطبقات الكبرى) ج ٣، ق ١٠، ص ٢١٣. وأبو يوسف (كتاب الخراج) ص ٤٢، ٤٦ وابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) ج ٧ ص ٣٧ تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. طبع القاهرة سنة ١٩٥٩م.

التغيير . . . وهى شاملة لكل تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالرسالة ، أى بحكم كونه رسولاً ، يبلغ رسالة ربه . . . وللفقهاء النبوية ، التى هى بيان للرسالة وللوحى ، أى أنها شاملة للموضع الإلهى فى السنة الخارج عن إطار اجتهاد الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فى فروع المتغيرات الدينية .

ب - وسنة غير تشريعية : تتعلق باجتهادات الرسول فى فروع المتغيرات الدينية ، سواء فى السياسة أو الحرب أو المال ، وكل ما يتعلق « بإمامته » للدولة الإسلامية . . . أو بقضائه فى المنازعات ، الذى هو اجتهاد مؤسس على حجج أطراف النزاع ، وليس وحياً معصوماً . . . وفيها ومنها يجوز الاجتهاد الذى يأتى بجديد الأحكام . . .

فالقسم الأول من السنة - (السنة التشريعية) - تلتقها الأمة من الشرع ، دون واسطة ، وتلتزم بها التزامها بالرسالة ، وذلك دون توقف الالتزام والاعتقاد على مصدر جديد وسلطة جديدة لاجتهاد جديد . . .

أما القسم الثانى - (السنة غير التشريعية) - والتى هى اجتهاد فى متغيرات الفروع الدينية ، أو قضاء ، بالاجتهاد لا الوحى ، فى المنازعات - فإن ما يتعلق منها بالإمامة - سياسة الدولة فى مختلف ميادينها - لا إلزام فيه وبه إلا إذا عرض على إمام الوقت والدولة القائمة فأجازته ، لموافقة المحال وتحقيقه للمصلحة التى نغيتها تصوره فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعهد دولته . . . وكذلك الأمر مع قضائه ، صلى الله عليه وسلم ، فى المنازعات ، بالاجتهاد ، بناء على حجج أطراف النزاع . . . فالاعتداء به والالتزام بأحكامه موقوف على إجازة القضاء المعاصر ، الذى له إمضاؤه إذا اتفق مع حجج الأطراف الخاليين للنزاع - من البيعة واليمين - . . . وذلك حتى يكون محققاً للاجتهاد فى سبيل تحقيق العدل الذى تغياه من ورائه رسول الله ، صلى الله عليه وسلم . . . فهى ، إذن - (السنة غير التشريعية) - اجتهاد ، لا تبليغ رسالة ، ولا فتيا فى الرسالة ، تستأنف من جديد ، ويتوقف إمضاؤها على تحقيق المقاصد التى استهدفها ، فإن حققها أبضيت كما هى ، وإلا - بأن غابت شروط إعمال حكمها - كان الاجتهاد الجديد هو الواجب الإسلامى ، الكفيل بتحقيق مقاصد الشريعة فى هذا المقام .

وبسبب من أهمية هذا التقسيم للبنة النبوية ، ولإمارة البحث فيه وفى نتائجه ،

فإننا نورد النص الكامل الذي صاغه فيه «الفقيه الأصولي المفسر المتكلم النظار المتفان المشاركون الأديب» القرافي، في كتابه الذي أقرده لفن «الفقه والأصول وتاريخ التشريع»^(١)، كتاب (الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام) . .

لقد أورد القرافي السؤال الخامس والعشرين . . . وهو :

«ما الفرق بين تصرف رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بالفتيا والتبليغ، وبين تصرفه بالقضاء، وبين تصرفه بالإمامة؟ وهل آثار هذه التصرفات مختلفة في الشريعة والأحكام؟ أو الجميع سواء في ذلك؟ وهل بين الرسالة وهذه الأمور الثلاثة فرق؟ أم الرسالة عين الفتيا؟ . . .»

ثم أورد الجواب على هذا السؤال، فقال :

«إن تصرف رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بالفتيا، هو إخباره عن الله تعالى، بما يجده في الأدلة من حكم الله تبارك وتعالى . .

وتصرفه، صلى الله عليه وسلم، بالتبليغ هو مقتضى الرسالة. والرسالة هي أمر الله تعالى له، بذلك التبليغ. فهو، صلى الله عليه وسلم، ينقل عن الحق الخالق في مقام الرسالة: ما وصل إليه من الله، فهو في هذا المقام مبلغ يناقل عن الله تعالى. وورث عنه، صلى الله عليه وسلم، هذا المقام المحدثون رواة الأحاديث النبوية وحملوا الكتاب العزيز لتعليمه للناس، كما وورث المفتى عنه، صلى الله عليه وسلم، الفتيا.

وكما ظهر الفرق لنا بين المفتى والراوى، فكذلك يكون الفرق بين تبليغه، صلى الله عليه وسلم، عن ربه وبين فتياه في الدين. والفرق هو الفرق بعينه، فلا يلزم من الفتيا: الرواية، ولا من الرواية: الفتيا، من حيث هما رواية وفتيا.

(١) حقق هذا الكتاب وقدم له وعلم عليه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، انظر ص ٣، ١٩ من التقديم، طبعة حلب سنة ١٩٦٧ م. (وجدير بالذكر أن فكر القرافي هذا قد ذكره كثير من الفقهاء الأصوليين فهو ليس من خصوصيات المالكية - والقرأني من أعلامهم - فلقد نبذاه - بنصوصه تقريبا - القاضى علاء الدين الطرابلسي، الحنفى (٨٤٤ هـ - ١٤٤٠ م) في كتابه (معين الأحكام فيما ينزدد بين الخصمين من الأحكام)، كما سباني حديثا عن ذات الفكر عند ولي الله الدهلوي وهو فقه حنفى - مجتهد، فقلا عن أنه من أعلام المحدثين .

وأما تصرفه، صلى الله عليه وسلم، بالحكم^(١)، فهو معيار للرسالة والفتيا، لأن الفتيا والرسالة تبليغ محض وأتباع صرف، والحكم إنشاء وإلزام من قبله، صلى الله عليه وسلم، بحسب ما يستلزم من الأسباب والحجج، ولذلك قال، صلى الله عليه وسلم: (عن أم سلمة، رضي الله عنها، قالت: جاء رجلان من الأنصار يختصمان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، في مواريث بينهما قد دربت ليس عندهما بينة إلا دعواهما، في أرض قد تقادم بشأنها وهلك من يعرف أمرها، فقال لهما رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «إنكم تختصمون إلي، وإنما أنا بشر، ولم ينزل عليّ فيه شيء»، وإنني إنما أقضي بينكم برأىي فيما لم ينزل عليّ فيه، ولعل بعضكم أن يكون ألحن (أبلغ) بحجته - أو قال: لحجته - من بعض، فأحسب أنه صادق فأقضي له، فلئن أقضى بينكم على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً (ظلماً) فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار يطوق بها من سبع أرضين، يأتي بها سلطاناً^(٢) في عتقه يوم القيامة، فليأخذها أو ليدعها...»^(٣)، دل ذلك على أن القضاء يتبع الحجاج وقوة اللحن بها.

فهو، صلى الله عليه وسلم، في هذا متشئ، وفي الفتيا والرسالة متبع متبوع، وهو في الحكم أيضاً متبوع لأمر الله تعالى له بأن يتشئ الأحكام على وفق الحجاج والأسباب، لا أنه متبوع في نقل ذلك الحكم عن الله تعالى لأن ما فوض إليه من الله تعالى لا يكون منقولاً عن الله تعالى...

وأما تصرفه، صلى الله عليه وسلم، بالإمامة، فهو وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء، لأن الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الحقائق، وضبط معاهد المصالح، ودرء المفاسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد، إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس.

وهذا ليس داخلاً في مفهوم الفتيا ولا الحكم ولا الرسالة، ولا النبوة، لتحقق الفتيا بمجرد الإخبار عن حكم الله تعالى بمقتضى الأدلة، وتحقيق الحكم بالتصدي

(١) الحكم: هو القضاء.

(٢) السطام: الخديعة التي تمك بها النار وتحر.

(٣) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه ومالك والإمام أحمد والطحاوي في مشكل الآثار، وقد أوردناه في الضرورة التي جمعت الزوائد التي تفردت بها بعض الروايات. انظر تعليقات الشيخ عبد الفتاح أبو غدة على الأحكام للقرطبي - هامش (١) - ص ٧٨ - ٨٩.

لفصل الخصومات دون السياسة العامة، فصارت السلطنة العامة، التي هي حقيقة الإمامة، ضمانة للحكم من حيث هو حكم...

وأما الرسالة فليس يدخل فيها إلا مجرد التبليغ عن الله تعالى، وهذا المعنى لا يستلزم أنه فوض إليه السياسة العامة، فكم من رسل لله تعالى على وجه الدهر قد بعثوا بالرسائل الربانية، ولم يطلب منهم غير التبليغ لإقامة الحجة على الخلق من غير أن يؤمروا بالنظر في المصالح العامة... وأما آثار هذه الحقائق في الشريعة فمختلفة:

فما فعله، عليه السلام، بطريق الإمامة كقسمة الغنائم، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش، وقاتل البغاة، وتوزيع الإقطاعات في القرى والمعادن، ونحو ذلك: فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر، لأنه صلى الله عليه وسلم إنما فعله بطريق الإمامة، وما استنبخ إلا بإذنه، فكان ذلك شرعاً مقررّاً لقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا لِعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ...﴾ (الأعراف: ١٥٨) (١).

وما فعله، عليه الصلاة والسلام، بطريق الحكم كالتملك بالشفعة، وقسوخ الأنكحة والعقود، والتطبيق بالإعسار عند تعذر الإنفاق والإيالة والغشية، ونحو ذلك: فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم الحاكم (٢) في الوقت الحاضر اقتداء به. صلى الله عليه وسلم، لأنه، عليه السلام، لم يقرر تلك الأمور إلا بالحكم، فتكون أمته بعده صلى الله عليه وسلم، كذلك.

وأما تصرفه، عليه الصلاة والسلام، بالفتيا والرسالة والتبليغ فذلك شرع يتقرر على الخلائق إلى يوم الدين، يلزمنا أن نتبع كل حكم مما بلغه إلينا عن ربه بسببه، من غير اعتبار حكم حاكم ولا إذن إمام، لأنه، صلى الله عليه وسلم، مبلغ لنا ارتباط ذلك الحكم بذلك السبب، وخلق بين الخلائق وبين ربهم، ولم يكن منشأ لحكم من قبله ولا مرتباً له برأيه على حسب ما اقتضته المصلحة، بل لم يفعل إلا مجرد

(١) أي أن ما أخذ عن اجتihad الرسول، باعتباره إمام الدولة، وليس عن الرسالة المبلغة، أو الفتيا المتعلقة بها. فمراده إلى إمام الوقت الحاضر، أي الدولة الإسلامية المعاصرة. التي نشأت ما ورد فيه من السنة غير التشريعية. غضى عنها ما لا يزال محققاً للمقاصد. ونستبدل أحكاماً جديدة لما لا تتوافق شروط إعمال حكمه... كل ذلك ياجتihad جديد.

(٢) الحاكم: أي القاضي... فهو الآخر يستأنف النظر في الأحكام الشرعية، الواردة في مثل المنازعات المعاصرة، محتكماً إلى المبادئ والأدلة الجديدة في المنازعات الحالية.

التبليغ عن ربه ، كالتصلوات والزكوات وأنواع العبادات ، ثم تحصيل الأملاك بالعقود من البياعات والهبات وغير ذلك من أنواع التصرفات : لكل أحد أن يباشره ويحصل سيئه ، ويترتب له حكمه من غير احتياج إلى حاكم ينشئ حكماً ، أو إمام يُجَدِّدُ إِذْنًا . . . » (١) .

هكذا عرض القرافي قضية تقسيم السنة النبوية إلى التشريعية - هي ما يتعلق من السنة بالرسالة والتبليغ وبالفتيا في موضوعات الرسالة - وإلى سنة غير تشريعية - هي التي تمثل إنشاء الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، واجتهاده ، في فروع المتغيرات الدينية ، التي لم يرد فيها وحى ولا شرع إلهي ، بمبادئ مرساته لشئون الإمامة - الدولة - والحكم - القضاء - ، وكيف أن أحكام السنة التشريعية ماضية ، دون أن يتوقف إضاؤها على حكم حاكم - (قضاء قاض) - جديد ، ولا إذن إمام جديد ، بينما أحكام السنة غير التشريعية لا بد وأن يستأنف فيها الاجتهاد الجديد ، بواسطة القضاء المعاصر وإمام الوقت الحاضر ، لتبين مدى توافق شروط إعمال أحكامها ، فإذا توفرت أمضيت هذه الأحكام ، وإلا أثمر الاجتهاد الجديد حكماً جديداً يتغيا تحقيق المصالح والمقاصد الإسلامية ، التي هي الحكمة والعلة الغائية من وراء هذه الأحكام .

ونفس هذا الفكر ، وذات هذا الموقف - في تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية - مجده عند المحدث والفقيه الأصولي المجدد المجتهد ولي الله الدهلوي ، أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي (١١١٠ - ١١٧٦ هـ ، ١٦٩٩ - ١٧٦٢ م) في كتابه المتفرد (حجة الله البالغة) . . . ففيه يقسم السنة النبوية - التي يسميها «علوم النبي» - صلى الله عليه وسلم - إلى قسمين :

أ - ما يبيل به تبليغ الرسالة - ويشمل علوم الآخرة وعجائب الملكوت ، وشرائع وضبط العادات ، وبعضها وحى ، وبعضها اجتهاد مبني على ما علمه الله من مقاصد الشرع ، فهو بمنزلة الوحي ، والموقف من هذا القسم هو : التزام ما فيه من أحكام . . .

ب - وما ليس من باب تبليغ الرسالة ، أو الاجتهاد المؤسس على الوحي ، ويشمل علوم الدنيا ، وسياسة المجتمع والدولة وأحكام القضاء ، وهذا القسم من

(١) القرافي (الأحكام في تميز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام) ص ٨٦ - ٩٦ .

السة النبوية هو اجتهاد نبوي، يستأنف فيه ومعه الاجتهاد الجديد، الذي قد يفضى إلى أحكام جديدة تقتضيها الحكم والعمل الغائية والمصالح الجديدة، على النحو الذي ضربنا له وعليه الأمثال . . .

أما نص كلام ولي الله الدهلوي، الذي ضمنه هذا الرأي، فإنه يسوقه تحت عنوان :

(باب بيان أقسام علوم النبي، صلى الله عليه وسلم) . . .

وتحت هذا العنوان يقول :

«اعلم أن ما روى عن النبي، صلى الله عليه وسلم: ودون في كتب الحديث على قسمين: (أحدهما) : ما سبيله سبيل تبليغ الرسالة، وفيه قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧). منه: علوم المعاد، وعجائب الملكوت، وهذا كله مستند إلى الوحي. ومنه: شرائع وضبط للعبادات والارتفاقات^(١) برجوه الضبط المذكورة فيما سبق، وهذه بعضها مستند إلى الوحي، وبعضها مستند إلى الاجتهاد، واجتهاده، صلى الله عليه وسلم، بمنزلة الوحي؛ لأن الله تعالى، عصمه من أن يتقرر رأيه على الخطأ، وليس يجب أن يكون اجتهاده استنباطاً عن المنصوص - كما يظن - بل أكثره أن يكون علمه الله تعالى، مقاصد الشرع وقانون التشريع والتيسير والأحكام، فبين المقاصد المتلقاة بالوحي بذلك القانون. ومنه حكم مرسلة ومصالح مطلقة، لم يوقتها ولم يبين حدودها، كبيان الأخلاق الصالحة وأضدادها، ومستندها - غالباً - الاجتهاد، بمعنى أن الله تعالى، علمه قوانين الارتفاقات، فاستنبط منها حكمه، وجعل فيها كلية، ومنه فضائل الأعمال، ومناقب العيال، وأرى أن بعضها مستند إلى الوحي، وبعضها إلى الاجتهاد . . .

(وثانيهما) : ما ليس من باب تبليغ الرسالة، وفيه قوله صلى الله عليه وسلم: «إنا أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر»^(٢) وقوله، صلى الله عليه وسلم: «في قصة تأييد النخل: «فإني ظننت ظناً، ولا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإنني لم أكذب على الله»^(٣).

(١) الارتفاق: الاستناد والانتكاه. والمراد بالارتفاقات: المطمعات.

(٢)، (٣) من رواية الخديثين: مسلم وابن ماجه والإمام أحمد.

فسمت : الطب، ومنه : باب قوله، صلى الله عليه وسلم : «عليكم بالأدبم الأقرح»^(١)، ومبستنده التجربة، ومنه : ما فعله النبي، صلى الله عليه وسلم، على سبيل العادة، دون العبادة، وبحسب الاتفاق، دون القصد، ومنه : ما ذكره كما كان يذكر قومه، كحديث أم زرع، وحديث خرافة، وهو قول زيد بن ثابت، حيث دخل عليه نفر فقالوا له : حدثنا أحاديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال : كنت جاره، فكان إذا نزل عليه الوحي بعث إلى فكتبت له . فكان إذا ذكرنا الدنيا ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الآخرة ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الطعام ذكره معنا، فكل هذا أحدثكم عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم»^(٢).

ومنه : ما قصد به مصلحة جزئية يومئذ وليس من الأمور اللازمة لجميع الأمة، وذلك من مثل ما يأمر به الخلقة من تعيينه الجيوش، وتعيين الشعار^(٣)، وهو قول عيمر، رضى الله عنه : ما لنا وللرمل^(٤)؟! كنا نقرأى^(٥) به قوما قد أهلكهم الله - ثم خشي أن يكون له سبب آخر.

وقد حمل كثير من الأحكام عليه^(٦)، كقوله، صلى الله عليه وسلم : «من قتل فتية فلا سلبه»^(٧). ومنه : حكم وقضاء خاص، وإنما كان يتبع فيه البيئات والأيمان، وهو قوله، صلى الله عليه وسلم، لعلى، رضى الله عنه : «الشاهد يرى ما لا يراه الغائب» . . .^{(٨)(٩)}.



(١) ورد هذا الحديث بلفظه - وبمعناه مع تغيير في بعض لفظه - في النسائي والدارمي والترمذي وأبو داود والإمام أحمد.

(٢) في تحقيق كتاب الدعوى تعليق - هذا - نضبه : «أى لا يستطيع أن أذكر كل هذه الأمور . فكل هذا - بمعنى : أفكل هذا؟ - يعنى الاستفهام الإنكاري؟» .

(٣) أى الرايات والأعلام .

(٤) الرمل - فى المشى - الهرونة - دون الجرى وفوق المشى المعتاد .

(٥) أى يرى المبشرين ونظير لهم قوتنا بالمشى وملا - هرولة - أى لا يروا منا إعياء يشعهم فينا! .

(٦) أى على هذا القسم، الذى ليس من باب تبليغ الرسالة .

(٧) رواه أبو داود والدارمي والإمام أحمد .

(٨) رواه الإمام أحمد .

(٩) الدهلوى (حجة الله البائقة) ج ١ ص ١٢٨، ١٢٩ طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ .

هكذا عرض الدهلوي القضية . . قضية السنة التشريعية . . والسنة غير
التشريعية ، في علوم النبي ، عليه الصلاة والسلام . .

وإذا كان هذا هو مبلغ وضوح القضية - قضية علاقة «النص» بـ «الاجتهاد» ،
عندما يكون «النص» قرآنا وسنة ، فلا شك أنها قد حسمت - من باب أولى - في غير
صالح «العوام» ، الذين أضفوا قداسة «النص» على اجتهادات القدماء ، حتى ما
تغلق منها بالأعراف التي تبدلت والعادات التي تغيرت ، وهي القداسة التي أسهم
شيوخها في تكريس الجُمُود والتقليد ، على النحو الذي أثقل خطا الأمة وأعجزها ،
حتى الآن ، عن الانعتاق من إسار التخلف ، وعن النهوض لاستئناف تقدمها من
جديد .

ولما كنا من لا يستهينون بدعاوى أهل الجُمُود والتقليد - رغم تهافتها - وعن
يدركون الأهمية المحورية لتحرير العقل المسلم من إسار التقليد ؛ لأهمية الاجتهاد
في النهضة الإسلامية المرتقبة ، لذلك أترنا أن نحاكم دعواهم هذه ، إلى «نص»
للقرافي ، أحمد بن إدريس ، ينكر فيه هذه الدعوى . . . وإلى نص لابن القيم ،
يستنكر فيه ذات الدعوى ، دعوى إنكار استئناف الاجتهاد فيما اجتهد فيه
القدماء ! . .

يبدأ القرافي حديثه عن هذه القضية - في كتابه (الإحكام) - بإيراد «السؤال التاسع
والثلاثون» . . . ونصه :

«ما الصحيح في هذه الأحكام الواقعة في مذهب الشافعي ومالك وغيرهما ،
المرتبة على العوائد والعرف اللذين كانا حاصلين حالة جزم العلماء بهذه الأحكام ؟
فهل إذا تغيرت تلك العوائد ، وصارت العوائد تدل على ضد ما كانت تدل عليه
أولا ، فهل تبطل هذه الفتاوى المسطورة في كتب الفقهاء ، ويفتى بما تقتضيه العوائد
المتجددة ؟ أو يقال : نحن مقلدون ، وما لنا إحداث شرع لعدم أهليتنا للاجتهاد فنفتي
بما في الكتب المنقولة عن المجتهدين ؟» .

وبعد إيراد هذا السؤال ، يقول القرافي في الجواب :

«إن إجراء الأحكام التي مُدِّكُها العوائد مع تفسير تلك العوائد : خلاف

الإجماع، وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد؛ يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما يقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تحديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها؛ فنحن نتبعهم فيها من غير استثناء اجتهاد. . . وجميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد، إذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام في تلك الأبواب. . . بل لا يشترط تغير العادة، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلد آخر، عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه أفقناهم بعادة بلدهم، ولم نعتبر عادة البلد الذي كنا فيه.

وكذلك إذا قدم علينا أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذي نحن فيه لم نفته إلا بعادة بلده دون عادة بلدنا. . .^(١)

أما ابن القيم (٦٩١ - ٧٥١ هـ - ١٢٩٢ - ١٣٥٠ م) فإنه قد عقد لهذه القضية فصلاً كاملاً في كتابه (إعلام الموقعين) جعل عنوانه: «فصل في تغير الفتوى باختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد. . .»
قال فيه:

«هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة، التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به؛ فإن الشريعة مبنية وأساسها على الحكم ومصالح العباد وهي عدل كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل. . .»^(٢)



إذن، فالنصوص - بنظر الشريعة الإسلامية - والمنهج الإسلامي - إذا وردت فيما

(١) القرافي (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام) ص ٢٣١ - ٢٣٣.

(٢) ابن القيم (إعلام الموقعين) ج ٣ ص ٣ طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.

هو معقول، يستقل العقل بإدراكه، من شئون عالم الشهادة، وتعلقت بما له حكمة وعلة غائية من الأحكام، وخرجت عن نطاق الثوابت فإن أحكامها تدور مع هذه العلل وجوداً وعدماً، فالأحكام هنا لا تُراد لذاتها، وإنما للمصالح التي شرعت لتحقيقها، بل إن النصوص نفسها ليست مرادة لذاتها، وإنما لمصالح العباد التي ما جاءت الشريعة إلا لتحقيقها! . .

تلك هي حقيقة موقف المنهج الإسلامي إزاء «النص» و«الاجتهاد»، رأيناه أبعد ما يكون عن الثنائية والانشطارية، التي تفتعل التقابل والتناقض العدائي بينهما، على النحو الذي أشاع - بإطلاق - مقولة: «إنه لا اجتهاد مع النص»، دون تمييز بين النصوص، ولا بين موضوعات ومصادر هذه النصوص. .

لقد رأينا كيف أن الذين يمنعون - بإطلاق - الاجتهاد مع وجود النص، لا يقدسون - كما يحسبون - النصوص، وإنما هم يقدسون «أحكاماً فرعية» فقدت شروط إعمالها، أما قداسة النصوص الإلهية - بمعناها الاصطلاحي - فلا خلاف عليها بين المسلمين.

أما الذين يمنعون الاجتهاد مع «نصوص» قدامى الفقهاء، فهؤلاء لا علاقة لموقفهم هذا باحترام النصوص وقدسيتها، وإنما هم الأنصار لتحكم الموتى في الأحياء أو لفسر الحياة على الجحود! خلافاً ومعاندة لسنة الله في الكون والاجتماع والأفكار، سنة التطور والتغير، فيما هو متغير ومتطور. . . وذلك على الرغم من إعلان النص القرآني أنك ﴿لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾! . . (الفتح: ٢٣).

وإذا كنا قد أثرنا في معالجة هذه السمة من سمات المنهج الإسلامي - سمة العلاقة بين النص والاجتهاد - أن نستأنس بعدد من «النصوص» لبعض الفقهاء الأصوليين، فما ذلك إلا ترسلاً بهذه «النصوص» كي نفتح في عقول عشاق «المنهج النصوى» منافذ للاجتهاد والتجديد اللذين هما طرق النجاة للعقل المسلم من المأزق الذي تردى فيه! .



الدين - والدولة

في مناهج الفكر التي سادت بإطار الحضارة الغربية، وكذلك في المسيرة التاريخية لتلك الحضارة كان التناقض والتضاد بين «الدين» وبين «الدولة» سمة ملحوظة ومعلماً بارزاً، إن في الفكر أو في الممارسة والتطبيق، فالدين: «ثابت» - مقدس»، والدولة: «متغير» - دنيوى - - بشرى»، فأنى للثابت أن يحكم المتغير، دون أن يجمده بقيود الرجعية؟! . وأنى للمقدس أن يخوض غمار ميادين الخطأ والصواب، وضعف البشر وغرائزهم الحيوانية، دون أن يطلب المستحيل، أو يدنس هو قدسيته؟! . .

على هذا النحو وضعت القضية في مناهج الفكر الغربى: . وكان هذا هو حالها - حال العلاقة بين الدين وبين الدولة - في الممارسة والتطبيق .

* فالقيصرية، التي أضفت عليها الكنيسة قدسية الدين، عندما حكمت بالحق الإلهى والتفويض السماوى، أضفت على «المتغير - الدنيوى» قدسية «الثابت - الإلهى»، فزعمت لقانونها وممارساتها قدسية الدين، فكان الجمود والاستبداد الذى عرفته أوروبا فى عصورها المظلمة، فى ظل دولة «القيصرية - البابوية» . .

* والبابوية، عندما نازعت القيصريّة فى حكم الدولة، ثم امتولت عليه - فيما عرف بـ «البابوية - القيصريّة» - أضفت - هي الأخرى، قدسيّتها الدينيّة على «المتغيرات - الدنيويّة» . . فكان حكمها، وكانت نتائجها، الاستبداد وحكم «القيصرية - البابوية» فى الجمود والرجعية والاستبداد . .

فلما جاءت النهضة الأوروبية الحديثة، لم يكن هناك أمام فلاسفتها ومفكرينها إلا أن يجعلوها «علمانية»، تفصل الدين على الدولة، باعتبارهما نقيضين لا يجتمعان، فلما كان المد الاستعماري الحديث، الذى هيمن على عالم الإسلام، وجدنا التغريب والتغريبين يقدمون التناقض بين الدين والدولة، والدعوة للفصل بينهما، كمسألة من المسلمات، وكمبشرك إنسانى عام، وليس كخصوصية غربية،

بل رأيانهم يتظرون إلى المسيرة التاريخية لحضارتنا الإسلامية بـ «المنظار الغربي» وبمناهج الفكر الغربية، فقرأوا إسلامنا نقيضاً لدولتنا، وقرأوا الخلافة الإسلامية «قبصرية - بابوية»، استهدت بالدولة باسم الدين!

وإذا كان المقام ليس مقام التفصيل في نقض «حجج» العلمانية والعلمانيين، من وجهة نظر متهمنا الإسلامى^(١)، فإننا نعتقد أن من أهم مصادر الخلط والخطأ في الموقف العلماني هو إغفال ما للحضارة الغربية، بسبب طبيعة لاهوت مسيحيته، من «خصوصية فكرية» باعدت وتباعد بينها وبين الإسلام وحضارته في هذا الموضوع، وفي مقدمة هذه الخصوصية عاملان:

أولهما: أن الكنيسة المسيحية ولاهوتها يرتكزان على «الكهانة»، التي أقامت وتقيم من «الكهنة - رجال الدين - الأكليروس» طبقة وسيطة بين المؤمنين وبين الله، قد اكتسبت - أو زعمت - لنفسها قدمية الدين «أما رأس الكهنة - البابا - فهو في هذا اللاهوت وهذه الكهانة: ابن السماء المعصوم، فكان طبيعياً للسلطان المعصوم، ابن السماء، ذى الفكر المقدس» إذا هو قبض على زمام الحكم في الدولة، أن يطبعها - وهي «المتغير - الديني» - بطابع «الثابت - الإلهي» فيوقف تطورها، ويحجر على عقول أبنائها من كل التخصصات - أن تفرح الأفق الضيق الذي صنعه اللاهوت.

وتلك خصيصة لا مكان لها في الإسلام ومنهجه... بل إن نقضها وهدمها - كما يقول الإمام محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣ هـ، ١٨٤٩ - ١٩٠٥ م) - هو جزء من رسالة الإسلام^(٢)...

(١) لتفصيل ذلك انظر كتبنا «العلمانية وتهافتها الحديثة» و«الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية» و«الإسلام وفلسفة الحكم»، و«معركة الإسلام وأصول الحكم» طبعة دار الشروق. و«الإسلام والسياسة» طبعة مكتبة الشروق.

(٢) يقول الإمام محمد عبده عن رفض الإسلام للسلطة الدينية - كما عرفها الغرب - : «إن من أصول الإسلام - وما أجله من أصل - قلب السلطة الدينية» والإيمان عليها من أساسها، لم يدع الإسلام لأحد، بعد الله ورسوله، سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، فليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة المرعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والنهي عن الشر - وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين بفرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم، وإحكام - في الإسلام - تنصيه الأمة - وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه - ومن تخلفه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه، ولا يجوز لمصالحهم المتصور أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الأفرنج «ثيوكراتيك» - أي سلطاناً إلهياً... أما القاضى والمفتي وشيخ الإسلام - فسلطانهم مدنية، فدورها الشرح الإسلامى - وليس لهم أدنى سلطة على العقائد وتحرير الأحكام... فليس في الإسلام ما يسمي عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه... انظر الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج ٣ ص ٢٨٥ - ٢٨٩ - دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م. وطبعة دار الشروق سنة ٢٠٠٦ م.

فميرور الفكر العلماني - الداعي لفصل الدين عن الدولة - لثنا قضيهما - غير قائم في الإطار الإسلامي - :

وثانيهما: أن رسالة المسيحية هي رسالة روحية بحتة، تقف عند خلاص الأرواح فحسب، قد أعلنت منذ البداية أن همها واهتمامها هو مملكة السماء وحدها، ونحن هنا دعوت إلى أن يدع الناس ما لقيضر لقيصر وما لله لله . . .

فلذا جاءت العلمانية لتعود بالكهانة والكهنة وبالباپوية والباپا إلى داخل الكنيسة، ولتتزع سلطان اللاهوت عن الدولة ومؤسساتها، فإنها تصحح الخطأ الذي وقعت فيه الكنيسة عندما تجاوزت حدود اختصاصها، فالعلمانية في الغرب - وفي قضية فصل الدين عن مؤسسات الدولة - ليست ظبيعية وحسب، بل إنها الأكثر اتساقاً مع منطق المسيحية كرسالة روحية لا علاقة لها بالدولة والحكم والسياسة والتشريع المدني - اللهم إلا في نطاق القيم والأخلاقيات . . .

وليست هكذا طبيعة الإسلام، الذي أقام منهجه ويقيم بين «الدين» وبين «الدولة» العلاقات التي «ميزت» - فلم «توحد» ولم «تفصل» - بين «المقدس» وبين «البشري» . . . وبين «الثابت» وبين «المتغير» . . . على النحو الذي جعله «دينا ودولة»، دون أن تكون «الدولة» «دينا» خالصاً، ومقدساً، وثابتاً - كما هو الحال في أصول الدين - وأيضاً، دون أن تنقطع العلاقات بين «الدين» وبين «الدولة»، تلك العلاقات التي هي علاقات «الفروع» المتغيرة - المتطورة - بـ «الأصول» والأركان - والمقاصد - والفلسفات» . . .

إنها العلاقات التي تنقي تناقض «الدين» مع «الدولة»، والتي يستطيع المنهج الإسلامي أن يقدم تصوره لها من خلال تكثيف الحديث عن عدد من الحقائق الفكرية والممارسات التاريخية في عصر البعث والخلافة الراشدة - الذي يمثل «السابقة الدستورية» في تاريخ الفكر السياسي بحضارة الإسلام - . . .

« إن الإسلام لم يجعل «الدولة» أصلاً من أصوله الاعتقادية، ولا ركناً من أركانه، ولا شعيرة من شعائره عباداته الثوابت، حتى تكون هناك مظنة «ثباتها» على نجيها لهذه الأصول والأركان والشعائر من ثبات، وتلك قضية اجتمع عليها علماء الإسلام - إذ استتبنا «الباطنية» - الإمامية» - . . .

فالإمام الغزالي يقول: «إن نظرية الإمامة ليست من المهمات، وليست من فن المعقولات فيها، بل من الفقهيات» (أى من الفروع) - والنظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول القواعد، وقسم يتعلق بالفروع، وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، وبرسوله، وباليوم الآخر، وما عداها فروع، والخطأ فى أصل الإمامة، وتعيينها، وشروطها، وما يتعلق بها - (أى فى جماع الدول والسياسة) - لا يوجب شيء منه التكفير... (١).

وإمام الحرمين، الجوينى (٤١٩ - ٤٧٨ هـ، ١٠٢٨ - ١٠٨٥ م) يقول: «إن الكلام فى الإمامة ليس من أصول الاعتقاد» (٢)...

ومعه يتفق الشهرستانى (٤٧٩ - ٥٤٨ هـ، ١٠١٦ - ١١٥٣) فيقول: «إن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد...» (٣).

أما القرافى (٦٨٤ هـ، ١٢٨٥ م) فإنه يؤصل تميز «الدين» - الرسالة» عن «الدولة» - الإمامة» عندما يبينه على أن الرسول صلى الله عليه وسلم، فى «الرسالة»: مبلغ، وفى «الإمامة»: منشئ... وأنه لا تلازم بينهما... «فتصرفه، صلى الله عليه وسلم، بالإمامة، وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء، لأن الإمام هو الذى فوضت إليه السياسة العامة فى الخلائق، وهذا ليس داخلًا فى مفهوم الفتيا ولا الحكم» - (أى القضاء) - ولا الرسالة ولا النبوة، لأن الرسالة لا يدخل فيها إلا مجرد التبليغ عن الله تعالى، وهذا المعنى لا يستلزم أنه فوض إليه السياسة العامة، فكم من رسل لله تعالى، على وجه الدهر قد دعوا بالرسائل الربانية ولم يطلب منهم غير التبليغ لإقامة الحجة على الخلق، من غير أن يؤمروا بالنظر فى المصالح العامة...» (٤).

وابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ، ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) يقول عنها - (الإمامة) - :

(١) الغزالي (الاقتصاد فى الاعتقاد) ص ١٣٤. طبعة صبيح - القاهرة - ضمن مجموعة - بدون تاريخ (وفصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ١٥.

(٢) الجوينى (الإرشاد) ص ٤١٠. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م.

(٣) الشهرستانى (نهاية الإقدام فى علم الكلام) ص ٤٧٨. طبعة الفريدنجوم - مسورة - بدون تاريخ أو مكان الطبع.

(٤) القرافى (الإحكام فى التمييز بين الفناوى والأحكام ونصرفات القاضى والإمام) ص ٩٢، ٩٤.

«إنها ليست من أركان الإسلام الخمسة، ولا من أركان الإيمان الستة» (وهي : الإيمان بالله، والملائكة، والكتب، والرسل، واليوم الآخر، والقدر) - ولا من أركان الإحسان - (التي هي : أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك . . .) - (١).

وعضد الدين الإيجي (٧٥٦ هـ، ١٣٥٥ م) والشريف البحر جاني (٧٤٠ - ٨١٦ هـ، ١٣٤١ - ١٤١٣ م) يقولان : «إن الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد، بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين . . .» (٢).

أما ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ، ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) فإنه يرفض قول الشيعة الإمامية بأن الإمامة من أركان الدين، ويقول : « . . . وشبهة الشيعة الإمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدين، وليس كذلك، إنما هي من المصالح العامة المقوضة إلى نظر الخلق . . .» (٣).

■ ورأس الدولة - في منهج الإسلام - ومثله جهازها ومؤسساتها - بشر مجتهد يصيب ويخطئ، وليس معصوماً . . . لأنه كمجتهد، إنما يذل وسعه وجهده البشري غير المعصوم، ولا يبلغ عن السماء حتى يكون المصطفى المعصوم . وفي أول خطاب لأول خليفة في الدولة الإسلامية شهادة الصديق على هذه الحقيقة . . . فأبو بكر الصديق رضي الله عنه، يقول للمسلمين : «إن أطعت فأعينوني، وإن عصيت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم، لقد وليت عليكم وليست بخيركم . . . أفنتظنون أنني أعجل فيكم بسنة رسول الله؟ . . . إذن لا أقوم بها، إن رسول الله كان يعصم بالوحي، وكان معه ملك، وإن لي شيطان يعتريني، فإذا غضبت فاجتنبوني ألا أؤثر في أشعاركم وأبشاركم، ألا فراعوني، فإن انتقمت فأعينوني، وإن زغت فقوموني . . .» (٤).

فهو يؤكد على نفى العصمة، بل نفى الفضيل - بالمعنى الديني - والخيرية -

(١) ابن تيمية (منهاج السنة النبوية) ج ١ ص ٧٠ - ٧٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٢ م.

(٢) (شرح المواقف) ج ٣ ص ٢٦١ طبعة القاهرة سنة ١٣٩١ هـ.

(٣) ابن خلدون (المقدمة) ص ١٦٨ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ.

(٤) (تاريخ الطبري) ج ٣ ص ٢١٠ طبعة دار المعارف - القاهرة - والطوسي، أبو جعفر - (تلخيص الشافعي)

ج ١ ق ٣ ص ٩ - هامش - طبعة النجف سنة ١٣٨٣ - ١٣٨٤ هـ.

بالمعنى الأخرى - عن الخليفة رأس الدولة، ويحدد أنه: بشر، يخضع بالاجتهاد البشرى.

ثم يأتي عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، ليؤكد ذات المعنى، عندما ينبه على أن الأئمة قد يرتعون بعيدا عن المنهج القويم، متشيرا إلى أثر انحرافهم هذا على البرعية المحكومين. «فإن الناس لم يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم وهداتهم. والبرعية مؤدية إلى الإمام ما أدى الإمام إلى الله، فإذا رجع الإمام رجعوا؟» (١).

فرأس الدولة - الخليفة - الإمام - أمير المؤمنين - وكذلك جهازها ومؤسساتها - لا عصمة لهم في منهج الإسلام. لأنه ليس المعصوم، النائب عن الله. وليست «الدولة الدينية»، بمفهومها الغربي وتطبيقاتها الغربية.

وإذا كان انتفاء العصمة عن رأس الدولة - في المنهج الإسلامي - غير «الباطنى - الإمامي» - هو مسلمة من المسلمات؛ فكذلك هو حال «جهاز» الدولة ومؤسساتها، فعمالها يعزلون، للعجز، وللجور، وللفسق. وهم الذين كان عمر بن الخطاب يحصى أموالهم عند توليتهم الولايات. ثم يوالى إحصاءها. فإذا كثرت أموالهم حاسبهم وشاظرهم إياها، صنع ذلك حتى مع المقدمين السابقين، مثل سعد بن أبي وقاص وأبي هريرة، رضي الله عنهما (٢).

بل إن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وهو المعصوم الذي يبلغ ربائه، قد شهدته ممارسته، كحاكم للدولة الإسلام الأولى، على حرصه كي تتميز مهمته كحاكم عن مهمته كرسل. فهو في الرسالة معصوم في التبليغ عن الله، لا يتطرق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، أما في سياسة الدولة وقيادتها، فإنه - حيث لا يكون النص الإلهي الحاكم - بشر ينشئ ويجتهد، ويستشير أصحابه فيما يعرض للدولة من شئون الدنيا ومتغيراتها، وإذا كانت وقائع سياسة دولة المدينة قد امتلأت بالشواهد على هذه الحقيقة - في غزوة بدر. وغزوة الأحزاب. وقضاء الأسرى. والخروج لغزوة أحد، وكثرة شؤراء لأصحابه في هذه الأمور السياسية، حتى لقد أثر عنه قوله لأبي بكر وعمر: «ولو اجتمعتم في مشورة ما خالفكم» (٣). إذا كان ذلك كثيرا، وشهيرا في أمهات كتب السيرة والتاريخ؛

(١) (طقات ابن سعد) ج ٣، ص ٢١٠.

(٢) المصدر السابق ج ٣، ص ٢٠٣، ٢٢١. وأبو عبد القاسم بن سلام (الأموال) ص ٣٨١، ٣٨٢. طبعة القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ.

(٣) رواه الإمام أحمد.

فإننا لا نملك إلا أن نتأمل الواقعة والكلمات التي قالها الرسول، صلى الله عليه وسلم، عندما صعد المنبر، في مرضه الأخير، فخطب الناس وقال: «أيها الناس، من كنت جللت له ظهرا فهذا ظهري فليستقد مني، ومن كنت شتمت له عرضا فهذا عرضي فليستقد مني، ومن أخذت له مالا فهذا مالي فليأخذ منه، ولا يخفى الشحاء من قبلي فإنها ليست من شأني». (١).

هنا يتحدث محمد بن عبد الله، كحاكم للدولة، وليس بصفته الرسول المعصوم؛ لأنه في التبليغ عن الله، لا يجلد ظهرا، ولا يشتتم عرضا، ولا يأخذ مالا، فهو في التبليغ معصوم، ومثل هذه الممارسات ليست من مهام تبليغ الرسالة، وإنما هي مما يعرض للمحاكم في الدولة مع رعيته، وهو فيها بشر يجتهد، ويريد أن يلقي ربه خاليا من التبعات التي تترتب على خاطي الاجتهاد.

فحتى مع الرسول، صلى الله عليه وسلم، الذي جمع الحكم إلى النبوة، يصير المنهج الإسلامي موقف الإسلام وتطبيقه في «التمييز» بينهما، فأين من ذلك عصمة البابوية وكهانتها عندما قبضت على أزمة السلطة والسلطان؟

«وإذا كانت تلك هي «طبيعة» سلطة رأس الدولة وأجهزتها ومؤسساتها... فإن الحال كذلك مع رعية الدولة الإسلامية، كما عرفها التاريخ الإسلامي. وكما يتصورها منهج الإسلام».

إن «الدولة الدينية» - بالمفهوم الغربي وفي التاريخ الأوروبي - كانت تخوض «الحروب الدينية» لتجعل - ولو بالإكراه - كل رعيته متدينة بدينها، بل بمذهبها الديني؛ لأنها وحدت بين «الدين» وبين «الدولة» - والرعية مكون من مكونات الدولة - . أما الإسلام، فيمثل دولته الأولى وهو يتخذ في هذا الأمر فوقنا متميزا، فرعية دولة المدينة كانوا عربا، متهم المسلمون، من المهاجرين والأنصار، وهؤلاء هم أمة - جماعة - الدين... وهم، بنص دستور تلك الدولة - الصحيفة - الكتاب - : «أمة واحدة من دون الناس»، ومن هذه الرعية، أيضا، القطاعات العربية المتهودة من قبائل الأوس والخزرج، كونوا مع الجماعة المؤنسة: أمة - جماعة - رعية - السياسية في دولة المدينة، ونص دستورها على هذه الرابطة - رابطة الرعية السياسية - عندما قال: «... وأن يهود بني عوف وبني النجار وبني الحارث... إلخ» - أمة

(١) (تاريخ الطبري) ج ٣ ص ١٨٩، ١٩٠.

مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، وأن بينهم النصرة على من حارب أهل هذه الصحيفة - (الكتاب . . الدستور) - وأن بينهم النصيحة والبر ، دون الإثم^(١) .

لقد جمعهم الاتفاق السياسي في مواجهة مشركى قريش ، وجمعتهم سمات الاتفاق السياسي في مواجهة مشركى قريش ، وجمعتهم سمات الاتفاق في العروبة ، فدانوا الدستور واحد للدولة واحدة ، كانت المرجعية والقيادة فيها للإسلام والمسلمين ، ونص على ذلك الدستور : « . . . وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده ، فإن سره إلى الله وإلى محمد رسول الله . . » . مع بقاء القرآن دستور الجماعة المسلمة ، والتوراة يتحاكم إليها ويحكم بها الذين هادوا ، فهي دولة التمييز بين رعية - أمة - السياسة ، وبين رعية - أمة - الدين . . التمييز بين الموالة السياسية والتناصر السياسي والتأزر الحربي والاقتصادى - قتال المشركين ، ونفقات هذا القتال - وبين الموالة فى الدين ، والتي لا بد أن يحجبها المسلم عن غير المسلم إذا تعارضت - الموالة - مع مصلحة الإسلام والمسلمين .

فغير المسلم - فى الدولة الإسلامية - هو «نفس» من «خلق الله» ، يجمعه ذلك مع المسلم ، ويسوى بينهما ، وهو «مواطن» يستوى مع المسلم فى حقوق المواطنة وواجباتها . . أما الموالة فى الدين ، أى النصرة لهجته ، فتلك خصوصية للمسلم وأخيه فى الإسلام ، وإذا وإلى المسلم غير المسلم ، على حساب الإسلام والمسلمين فهو أثم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فإِنَّهُ مِنَّهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدَى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (المائدة : ٥١) . . أما الموالة والنصرة فيما هو مشترك بين الرعية ، متعددة الديانات ، فهو ما قرره ونظمه دستور دولة المدينة ، ولقد وجدنا القرآن الكريم يعيب على نفر من اليهود دعوتهم اليهود الآخرين إلى ألا يؤمنوا إلا لمن تبع دينهم ؟!

﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (٧٦) وَلَا تَوَدُّوا إِلَّا مَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِن الْهَدْيَ هَدَى

(١) القويى (نهاية الأرب فى فنون الأدب) ج ١٦ ص ٣١٨ - ٣٥١ ، طبعة دار الكتاب المصرية ، القاهرة .

اللَّهُ أَنْ يُؤْتِي أَحَدًا مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ
مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٧٢﴾ (آل عمران: ٧٢، ٧٣).

هكذا ميز الإسلام، في رعية الدولة، بين الجماعة المؤمنة والجماعة الكفائية، في
الموالاتة للدين، أي في نصرة دعوته، ثم جعل الجميع أمة واحدة في دولة واحدة،
لأن انتفاء «الدولة الدينية» - بالمعنى الغربي - ينفي ضرورة التطابق والوحدة في دين
الرعية، فتميز الدولة بين «الثوابت الدينية» وبين «المتغيرات الدنيوية» - مع العلاقة
بينهما - على النحو الذي تشره الوسطية الإسلامية الجامعة - وكما سنشير إليه -
يسمح بتمايز العقائد الدينية للرعية - مع اجتماعها على الولاء «لإسلامية الدولة» -
كما يتصورها منهج الإسلام .

❖ لكن هذه الدولة «غير الدينية» - بالمعنى الغربي - أي «المدينة» - هي دولة
«إسلامية» ! فليس يجوز أن تتخلف «الدولة» عن حياة الجماعة المسلمة، وليس
يجوز أن تكون هذه «الدولة» غير «إسلامية» .

إن ضرورة «الدولة» لسياسة المجتمع وقيادته وتنظيم العلاقات، والحراسة وتنمية
جهود الأمة في التقدم والعمران وجلب المنافع ودفع المضار والأخطار . . . إن
ضرورتها بديهة من بديهيات الواقع، يحكم مدينة الإنسان واجتماعيته، وتُثبت
ذلك باستقراء الواقع الإنساني - على اختلاف أجناسه وحضاراته ومعتقداته
وأطواره - وإن تعددت أشكال «الدولة» ومستوياتها في البساطة والتعقيد، فالتناس
لا يصلحون فوضى لا سراة لهم .

أما ضرورة أن تكون «الدولة» في محيط الجماعة الإسلامية ومجتمعها «دولة
إسلامية» فتلك حقيقة لا يجوز أن يمارى فيها العقلاء، صحيح أن القرآن الكريم لم
يجعل «الدولة» فريضة من فرائضه الإسلامية، وأن الإسلام لم يجعلها أصلاً من
أصول الإيمان ولا ركناً من أركان الإحسان - على النحو الذي سُلقت الإشارة إليه -
لكن هذا القرآن الكريم قد فرض على المسلمين من الفرائض والواجبات الدينية ما
يستحيل عليهم القيام به والوفاء بحقوقه إذا هم لم يقيموا دولة الإسلام، ويحققوا
إسلاميتها . . . فهناك من الفرائض الإسلامية والواجبات الدينية والآصول
الشرعية: مقاصد للشرعية هي دين ثابت، يستحيل إقامتها في المجتمع ورعايتها

بغير «الدولة» التي تكون «إسلامية»، وهناك حقوق لله، وحدود تثبيت بالأدلة القرآنية القطعية الدلالة والثبوت، ومتعلقاتها ثوابت، ومنها ما لا يجوز في أحكامها «اجتهاد التغير والتبديل» لتعلقها بالثوابت، أو لعجز العقل عن الاستلال بإدراك علتها والحكمة منها، ومثل هذه الحقوق والحدود لا يمكن القيام بها والإقامة لها دون «الإسلامية الدولة». . . جمع الزكاة - وهي ركن من أركان الإسلام - جمعها من مصادرها، ووضعها في مصارفها، والقصاص، وما يلزم له من تعديل للشهود وتنظيم للقضاء، وتقنين الأحكام التي نصت عليها النصوص القرآنية والنبوية. . . ومن التشريعات القانونية لما لا نص فيه، وما يلزم له من إقامة هيئة تشريعية، لا بد أن تكون إسلامية الانتماء والولاء لشرعية الإسلام. . . وعناية المصالح الإسلامية، على النحو الذي يجلب النفع ويمنع الضرر والضرار، وتنفيذ وإقامة فريضة الشورى الإسلامية في أمور المسلمين، والقيام بفريضة الدعوة الإسلامية، وحماية حريتها، والجهاد في سبيل هذه الحرية، وكذلك الجهاد دفاعاً عن حوزة ديار الإسلام وثرواتها ومصالحها وأبنائها. . . والقيام بفريضة العلم، وفريضة عمارة الأرض وتنمية رقيتها، تحقيقاً لإرادة الله وحكمته في استخلاف الإنسان فيها، ووضع الآية القرآنية التي توجب على المسلمين طاعة أولى الأمر عنهم في التطبيق، ذلك أن القرآن الكريم قد توجه إلى ولاية الأمر، أهل «الولاية» - «الدولة» - فأوجب عليهم أداء الأمانات إلى المحكومين ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ (النساء: ٥٨).

فلم تقف الآية القرآنية عند تقرير حقيقة وجود ولاية للأمر - «دولة» - وإنما حددت طبيعة مهام ولاية الأمر هؤلاء، التي هي أداء الأمانات - بالمعنى الإسلامي - إلى أهلها، وإقامة العدل - بالمعنى الإسلامي - إلى المحكومين. . . فأشارت على نحو واضح إلى ضرورة «إسلامية» ولاية الأمر، من خلال تحلil الطبيعة الإسلامية لواجباتهم، ثم توجه القرآن الكريم، في الآية التي تلت هذه الآية، إلى الرعية والأمة فأوجب عليها طاعة أولى الأمر الذين يتنهضون بأداء هذه الأمانات ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ فَكُنْمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ

إِنِّي اللَّهُ وَالرَّسُولُ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَذَلِكَ خَيْرٌ وَاحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾
(النساء: ٥٩) ..

وإذا كان «أولو الأمر» - في المصطلح القرآني - لا يقف عند «الدولة» و«الولاية»، وإنما هو شامل لقادة الرأي وذوى الشوكة في الأمة، من كل التخصصات وفي جميع الميادين - فإن الآية القرآنية قد اشترطت فيهم أن تكون رسالتهم إسلامية - (أداء الأمانات) الإسلامية إلى أهلها، وإقامة (العدل) الإسلامي بين الناس - كما اشترطت لطاعة الرعية لهم أن يكونوا «إسلاميين» من الأمة «الإسلامية» (أولى الأمر منكم) - فالطاعة ليست لمطلق «ولى أمر»! وأكدت الآية هذا المعنى تأكيداً صريحاً عندما حددت المرجع والحاكم عند التنازع بين الحاكمين والمحكومين بكتاب الله وسنة رسوله، عليه الصلاة والسلام، وهو مرجع لا تكون له المشروعية الحاكمة والهيمنة النافذة إلا إذا كانت السلطة والدولة إسلامية ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾، بل لقد جعلت الآية القرآنية من «إسلامية» المرجع والحكم - أى فكرية الدولة - المقتضى الذى يقتضيه الإيمان بالله واليوم الآخر، هكذا حدد القرآن أن «إسلامية الدولة» و«إسلامية» كل مراكز القيادة والتوجيه والتأثير - من القيادات والمؤسسات إلى المعارف والعلوم - .. أن إسلامية المرجعية والمشروعية حق مترتب على جوهر الدين والتدين : الإيمان بالله واليوم الآخر! ..

وهكذا نجد أن «الدولة»، رغم أنها ليست فريضة قرآنية ولا ركناً من أركان الدين، إلا أنه لا سبيل، فى حال غيابها، إلى الوفاء بكل الفرائض القرآنية الاجتماعية، والواجبات الإسلامية الكفائية، التى يتوجه الخطاب فيها والتكليف بها إلى الأمة، لا إلى الفرد وحده، والتى لا تتأتى إقامتها إلا بواسطة الجماعة، والتى يقع الإثم بتخلفها على الأمة جمعاء، والتى كانت - لذلك - أكد من فروض الأعيان! .. فـ «جوب» «الدولة» إسلامياً، راجع إلى أنها بما لا سبيل إلى أداء الواجب الدينى إلا به. وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. أما وجوب «إسلاميتها»، فنابع من استحالة أداء مهامها - وهى إسلامية - دون أن تكون هى الأخرى إسلامية، إنها «واجب» إسلامى - مدنى، اقتضاه ويقتضيه «الواجب الدينى»، الذى فرضه الله على المؤمنين بالإسلام ..

إنه من غير المعقول ولا المتصور أن تسود «الفلسفة الليبرالية» مجتمعاً ما دون سلطة ودولة «ليبرالية»، أو أن تسود «الفلسفة الشيوعية» - ماركسية، أو فاشية - دون سلطاتها ودولتها، التي تنتمي إليها، وتهتدى بهديها وتسترشد بمنهجها، وكذلك الحال في عالم الإسلام، محال أن يقال: إن الإسلام الشامل قائم على نحو شامل دون أن تقوم السلطة والدولة وكل مصادر الشوجية والتأثير التي تهتدى بهديه وتسترشد بمنهجها وتمنحه الولاء والانتماء . .

وهنا قد يتساءل بعض الباحثين - وهم بالفعل يتساءلون: ألا يبطلزم اشتراط «إسلامية الدولة» اشتراط أن يحتكرها حزب بعينه أو جماعة دون غيرها من الناس؟! وألا يقر لنا هذا إلى الكهانة والكهنة والأكليروس - في الواقع والتطبيق، على الأقل - رغم غربة ذلك وغرابته في تصور الإسلام ومنهجها؟! . .

إنه تساؤل يستحق الاهتمام، صادر - في حالات كثيرة - عن «قلق برى» ومخلص»، لا بد وأن يقدم المنهج الإسلامي لأصحابه عوامل الاطمئنان، من الحقائق التي تنفي التلازم بين «إسلامية الدولة» وبين احتكار الحكم فيها لحزب بعينه أو فئة بذاتها. ومن هذه الحقائق:

أ - أن الاتفاق على أن «الدولة» ليست من «أصول» الدين ولا «عقائده» و«أركانها» يجعلها من «الفروع» التي يرد فيها الاجتهاد، بل والتي هي، أو أكثرها، ثمرة للاجتهاد، فالدولة - بما في ذلك دولة النبي، صلى الله عليه وسلم، التي أقامها بالمدينة - هي اجتهاد بشري، لا يحتكر التفكير لها ولا التنفيذ لدستورها وقانونها فئة من الناس دون غيرها، إنها حق لكل قادر على الوفاء بحقوقها، الفكرية والتنفيذية، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون، دون كهانة أو احتكار! . .

ب - أن الحاكم الأعلى في الدولة الإسلامية مجتهد، وتلك هي أرقى مراتبه، أي أنه غير معصوم، بل لقد كانت سياسة النبي، صلى الله عليه وسلم، للدولة اجتهاداً، غير معصوم، وشورى تحكمها مقاصد الشريعة وحدودها، وهذا الحاكم تختاره الأمة، بالشورى الإسلامية، وتبايعه وتفوض إليه سلطات تنفيذ القانون الإسلامي، لسياسة الدنيا وحراسة الدين، بواسطة أجهزة الدولة ومؤسساتها وسائر

أولى الرأي والشوكة والذكر والأمر فيها . ولا عصمة لأى أو لأحد من هذه الأجهزة والقيادات ، فلا خطر من الكهانة أو احتكار السلطة والاستئثار بالسلطان . . بل إن العصمة ، فى الإسلام ، بعد الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، هى للأمة التى لا تجتمع على ضلال !

جـ- أن الفرائض الاجتماعية الإسلامية - فروض الكفاية - التى هى جماع مهام الدولة الإسلامية ، التكليف فيها وبها موجه إلى الأمة ، كامة ، وليس إلى فئة أو طبقة أو شريحة من الناس . . . فلكل مسلم مدخل - بل إنه لمكلف تكليفا اجتماعيا بالاشتراك فى أداء هذه الفروض - . . وإن دينا يقرر أن المسلمين يسعى بدمتهم أدناهم لهو أشد أعداء الكهانة فى السلطة والاحتكار لها . .

د- أن يكون الدولة الإسلامية من «الفروع» قد جعل ويجعل «سياسيتها» اجتهادا بشريا ، وثيق الصلة بأصول الدين وأحكام الله ، لكنه - «الاجتهاد السياسى» - يبدع بشرى ، المستقل عنه هم مبدعوه ، الذين لا يحق لهم ولا يجوز منهم الزعم بأن سياسيتهم للدولة وحكمتهم لها هو «حكم الله» ، وتلك قاعدة إسلامية كسيلة - حتى لو كانت وحدها - أن تحول بين أولى الأمر المسلمين وبين الكهانة ، ولقد حرص المنهج الإسلامى ، حتى على عهد النبوة ، على التمييز بين «حكم البشر» - حتى ولو كانوا أصحاب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وبين «حكم الله» ، فروى عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أنه «كان إذا أمر (بتشديد الميم ، المفتوحة) - أميرا على جيش أو سرية أو صاه : إذا حاصرت أهل حصن ، فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا . . .» (١) .

هـ- إن «الأمة» الإسلامية هى مصدر «الدولة» ، تختار رأسها وأجهزتها الحاكمة بواسطة «أهل الاختيار» الذين يتحددون ويتعينون وفق المصلحة وأعراف الزمان والمكان ، وعلى النحو الذى يقترب به «الوسيلة» من تحقيق «الغايات» . . . وهى - أى «الأمة الإسلامية» - مصدر «تقنين» «النصوص» ، و«التشريع» لما لا نص فيه ، بواسطة «أهل الحل والعقد» - أهل الاجتهاد ، وهى الرقبة والحسية على الدولة وعلى مؤسساتها

(١) رواية مسلم والترمذى والسنن وأبو داود وابن ماجة والدايمى والإمام أحمد

وعلى سياستها، وصاحبة السلطة والسلطان في المحاسبة والتغيير، فهي - أى الأمة - مصدر السلطات، المحكومة بمقاصد الشريعة وحدودها، فالحكم - فى الدولة الإسلامية - هو لله، بواسطة الأمة، المستخلفة عن الله، وليس حكم فرد أو حزب يحتكر النيابة أو الخلافة عن الله، وفى هذا التصور لمصدر السلطة، بالمنهج الإسلامى، عندما يوضع فى التطبيق، ما يضمن عصمة الدولة الإسلامية من الكهانة والكهنوت.

■ إن تجربة المسيرة الحضارية والتاريخية لأمتنا مع هذا المنهج الإسلامى هى شاهد صدق وعمل على مدى وقاء هذا المنهج بانتقاء خطر الكهانة ومخاطر احتكار السلطة للكهنة فى ظل دولة الإسلام، فعلى امتداد التاريخ الإسلامى، الذى سادت فيه حاكمية الشريعة ومشروعيتها، لم يشهد هذا التاريخ «حكومة الفقهاء» بالمعنى الذى عرفه الغرب - حكومة رجال الدين - .

■ إن الإمام مالك بن أنس (٩٣ - ١٧٩ هـ، ٧١٢ - ٧٩٥ م) هو الذى رفض اقتراح الخليفة المنصور العباسى (٩٥ - ١٥٨ هـ، ٧١٤ - ٧٧٥ م) أن يكون (الموطأ) وحده قانون قضاء الدولة، قائلاً: إن (الموطأ) هو اجتهاد مالك، وفى الأمة مجتهدون آخرون، واجتهادات أخرى. فليست «الكهانة» فقط، هى المرقوضة، بل و«وحدانية الاجتهاد»، اللهم إلا أن يكون اجتهاداً جماعياً، يسود طالما ساد واستمر عليه الإجماع.

والصراع على الخلافة - السلطة والدولة - فى صدر الإسلام، قد صنفه المنهج الإسلامى - البرىء من الغلو - فى باب «الخلاف فى الاجتهاد السياسى»، فقام وقائمه وقيم مواقف فرقائه بمعايير ومصطلحات «النصوب» و«الخطأ» و«النفع» و«الضرر»، وليس بمقاييس الخلاف الدينى والاختلاف فى الدين، ولا بمعايير ومصطلحات «الكفر» و«الإيمان»، ولو كانت السياسة الإسلامية كهانة لما حدث هذا التمييز.

وإمامة المفضول، دينياً - من حيث الورع الدينى والتقوى الدينية والتقدم فى النسك التعبدى - إذا كان أفضل فى فقه الواقع الدينى وأقدر على سياسة هذا الواقع على النحو الذى يحقق مصالح الأمة - موقف اجتمع عليه مفكرو الأمة - خلا «الباطنية - الإمامية» - ، ودلالته على الطابع «المدنى - الإسلامى» - النافى وجود «كهانة - إسلامية»، لا نخطئها بصيرة المتأمل فيه.

وإذا كانت دولة الرسول، صلى الله عليه وسلم، قد «تولت» أبا سفيان بن حرب وابنه معاوية ولم «تول» علي بن أبي طالب - الرجل الرياني - ولا أبا ذر الغفاري - وهو الذي قال عنه النبي، صلى الله عليه وسلم: «ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء زيجلاً أصدق لهجة من أبي ذر»، ووضعت لواء القتال بيد خالد بن الوليد، وليس بيد الصديق أبي بكر... إلخ... فإن فلسفتها في الحكم واختيار الولاة شاهد على أن «ولاية» المغضول - دينياً - إذا كان أفضل في صهام ولايته، هو دليل على انتفاء الكهانة واحتكار الكهنوت من منهج الحكم والسياسة في دولة الإسلام.

بل إننا نلمح في المنهج الإسلامي ما يمكن أن تسميه سد الذرائع وإغلاق المنافذ التي تلوح منها ظلال الكهانة والكهنوت، أو تريح منها رائحة احتكار السلطة في دولة الإسلام، فلير أن الخلافة، بعد انتقال الرسول، صلى الله عليه وسلم، إلى بارئته، قد أعطيت لعلي بن أبي طالب، رضي الله عنه - وهو الجدير بها - لظل «الحكم السياسي» في بيت «النبوة الدينية»، ولئلا ذلك - في يوم من الأيام، ولدى البعض - شبهة احتكار السلطة في منهج الإسلام وتطبيقاته، لكن الضحية - على ما يبدو - قد وضغوا هذا الأمر - مع غيره من الأمور - التي ليس هذا مكان الحديث عنها - في اعتبارهم وهم يخرجون بالخلافة، يومئذ، من بيت النبوة، ومن الفرع الهاشمي، وفي ضوء هذا التفسير نقرأ حوار عمر بن الخطاب مع عبد الله بن عباس: رضي الله عنهم، ذلك الذي بدأه عمر - سائلاً:

«يا عبد الله» أنتم أهل رسول الله، وآله، وبنو عمه، فما تقول في منع قومكم منكم؟!

قال: لا أدرى علته، والله ما أضمرنا لهم إلا خيراً...!

فقال عمر: إن الناس كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة، فتذهبوا في السناء شجناً بدخاً... وإن قريشاً اختارت لنفسها فأصابته...!

إن هذا ليس موقف قريش وحدها، بعد وفاة النبي، صلى الله عليه وسلم، وإنما هو موقف يستشغه عمر من منهج النبوة وتوجهات الرسول نفسه في هذا

الموضوع، مضى عمر، في حديثه إلى ابن عباس فقال: "... وإنى رأيت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، استعمل الناس وترككم!... والله ما أدري أصر فكم عن العمل، ورفعكم عنه، وأنتم أهل لذلك؟!، أم خشي أن تعاوَنوا، لمكانكم منه، فيقع العتاب عليكم، ولا بد من عتاب؟!..." (١).

إننا، وبصرف النظر عن السبب الحقيقي، للعدول بالخلافة - قى يديتها - عن علي بن أبي طالب وبيت النبوة - أمام «سد الذرائع» وإغلاق المنافذ - كأحد الأسباب - وذلك حتى لا تريح رائحة الكهانة واحتكار السلطة في منهج الإسلام... وإلى الذين يخافون من «إسلامية الدولة» أن تكون باباً لاحتكار الفقهاء وعلماء الدين للسلطة في الدولة والسياسة في المجتمع، نقدم رأى ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ، ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) الذي، وإن لم يرفض اهتمام الفقهاء - وهو أحدهم - بالسياسة، واجتهادهم فيها، وعملهم بها، إلا أنه قد رأى أن أهل العلم الديني - ككل المتبحرين في الفكر النظري - هم أبعد الناس عن إيجاد أعمال الدولة - السلطة التنفيذية - لحاجتها إلى «العقلية العملية»، التي تصدر من الواقع، دون أن تغرق الواقع في النظريات، على عادة الذين يعيشون في التجريد النظري، فتختل لديهم علاقات التوازن بين «الفكر» وبين «الواقع»، يرى ابن خلدون أن «أهل النظر» مكانهم لكن ليس مكان «أهل التنفيذ» فبعبارة عن هذه «اللمحة الفكرية» في فصل عقده تحت عنوان: (فصل في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها)؟!، يقول فيه، مبدلاً: "... والسبب في ذلك: أنهم معتادون النظر الفكري، والقوص في المعاني، وانتزاعها من المحسوسات، وتجريدها في ذهن أموراً كلية عامة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص المادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس، ويطبقون، من بعد ذلك، الكلي على الخارجيات، وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوا من القياس الفقهي، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في ذهن، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، ولا تصير بالجملة إلى مطابقة، وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك، كالأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب

(١) ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) ج ١٤ ص ٩ - ج ١ ص ٧١٩، ود: محمد حسين هيكل (النفاروق عمر) ج ٢، ص ٢١٠-٢١٢، طبعة دار المعارف - القاهرة.

والسنة، فتطلب مطابقة ما في الخارج لها عكس الأنظار في العلوم العقلية، التي تطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج، فهم متعودون، في سائر أنظارتهم، الأمور الذهنية والأنظار الفكرية، لا يعرفون سواها، والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال ويتبعها، فإنها خفية، ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال، ويتأفى الكلى الذى يحاول تطبيقه عليها، ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كتبنا اشتيها في أمر واحد فلعلمها اختلافها في أمور. . فتكون العلماء، لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارتهم ونوع استدلالهم، فيقعون في الغلط كثيراً، ولا يؤمن عليهم، ويلحق بهم أهل الذكاء والكيس من أهل العمران، لأنهم يزعجون بشقوب أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة، فيقعون في الغلط.

والعاصم، السليم الطبع، المتوسط الكيس، لقصور فكره عن ذلك، وعدم اعتياده إياه - يقتصر لكل مادة على حكمها، وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما يختص به، ولا يتعدى الحكم بقياس ولا تعميم، ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه، كالسايح لا يفارق البر عند الموج، فيكون مأموناً من النظر في سياسته، مستقيم النظر في معاملة أبناء جنسه، فيحسب معاشيه، ويتدفع أقاته ومضاربه باستقامة نظره. وفوق كل ذى علم عليم. . .»^(١).

تلك شهادة فقيه، حاول «السياسة التنفيذية» مراراً وتكراراً، ثم كتب شهادته هذه عن خبرة في «النظر» وخبرة في «التفيد»! وهي شهادة تنصف كل الفرقاء، مع تحديد المكان الملائم لكل فريق! . . .

ومن قبل ابن خلدون وجدنا التصور «النظري» التجريدي «المباطنية» الإمامية في الإمامة، ورأينا كيف جاء حلماً مثالياً بالمخلص المثالي، على نحو لا علاقة بينه وبين الواقع والممارسة والتطبيق.

ومن قبل «الباطنية» الإمامية رأينا «العلوم الخارجى» في «الحاكمية» وفي «التكفير بالمعصية»، وكيف كان «تجريدنا ذهنياً» صنته الصلاح والتقوى والنسك في أذهان

(١) ابن خلدون (المقدمة) ص ٤٥٠، ٤٥١.

«القرءاء» - الذين كانوا طلائع الخوارج - فعز على التطبيق، بل وكان وبالا على أصحابه وعلى الأمة جمعاء، عندما حاولوا - بالسيف - وضعه في التطبيق 1.

* * *

هكذا أقام المنهج الإسلامي العلاقة الطبيعية والثقة بين «الدين» وبين «الدولة» على النحو الذي لا تناقض فيه ولا تضاد . . وعلى النحو الذي لا كنهانة فيه ولا كهنوت .

* * *

دولة: «إسلامية . . .» لأن للشريعة الإسلامية - وهي وضع إلهي - الحاكمة في سياستها . . . وهي - في ذات الوقت - «مدنية»؛ لأنها اجتهاد إسلامي، في «الفروع» محكوم بمقاصد الشريعة الإسلامية وحدودها، فهي، بهذا الوضع، نموذج فريد، تفرد المنهج الإسلامي في الجمع والتأليف بين ما يمكن، ويجب جمعه وتأليفه من سمات وقسمات «الأقطاب» التي نظر إليها منهج الحضارة الغربية كمتقابلات لا سبيل إلى الجمع بينها، فضلاً عن المؤاخاة والتساند والتوفيق .

إن حاكمية الله - في الدولة الإسلامية - مفوضة للأمة - المستخلفة عن الله - وصدق الإمام ابن حزم [٣٨٤ - ٤٥٦ هـ، ٩٩٤ - ١٠٦٤ م] عندما قال: «إن من حكم الله أن جعل الحكم لغير الله»!

* * *

الشورى البشرية — والشريعة الإلهية

فى المنهج الإسلامى، ليس هناك، «تناقض» وأيضاً ليس هناك «خلط» بين موضوعات الشورى البشرية وحدودها ونطاقها، وبين الموضوعات التى هى شريعة إلهية، وضعها الله، سبحانه؛ لتكون التجسيد لحاكمية الله المهيمنة على الإنسان والواقع الذى يعيش فيه.

إن الحاكمية الإلهية، المتمثلة فى أصول الشريعة ومقاصدها وحدودها، ليست من جنس الحاكمية البشرية، المتمثلة فيما هو موضوع لشورى الإنسان، فحاكمية الله هى حاكمية الفعال لما يريد، الذى لا يُسأل عما يفعل، والذى شئت حكمته، كى تتحقق للرسالة المحمدية الخاتمة مؤهلات الخلود الدنيوى، فلا تنسخ، أن تقف هذه الحاكمية الإلهية، فى المتغيرات الدنيوية، عند الكليات والفلسفات والمقاصد والأحكام المتعلقة بالمصالح الثابتة، فتمثل الإطار الذى يحفظ لشورى الإنسان إذا هى التزمت حدود هذا الإطار إسلاميتها. . إنها حاكمية السيادة العليا، التى تمثلت فى مبادئ الشريعة الإلهية وحدودها ومقاصدها، والتى هى الضابط والقياس للإسلامية شورى الإنسان، التى هى شورى «الخليفة» المحدودة نطاقها والمحددة موضوعاته بحكم مكانة الخليفة فى الكون. وينود عهد استخلافه، فى عمارة الكون الذى يعيش فيه، عن الله - سبحانه وتعالى.

هنا فى تحديد العلاقة بين «الشورى البشرية» وبين «الشريعة الإلهية»، تبرز خصائص المنهج الإسلامى فى مكانة الإنسان فى هذا الكون - مكانة الخليفة عن الله - وفى نطاق حرية واختياره، وفى علاقة «الثوابت» بـ «المتغيرات» . . . إلخ، فيتفى «التناقض» وكذلك «الخلط» بين ما هو حاكمية إلهية، متمثلة فى الشريعة، وبين ما هو موضوع لشورى الإنسان .

إن القرآن الكريم يحدد أن للحاكمية الإلهية السيادة العليا والمرجعية العظمى في حياة هذا الخليفة، الإنسان . . . ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا ﴾ (٦٦) فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ﴿ (النساء: ٦٤، ٦٥) . . . ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (النساء: ٥٩).

ودستور الدولة الإسلامية الأولى - (الصحيفة - الكتاب) - على عهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ينص على أن المرجعية هي لهذه الحاكمية الإلهية، ممثلة في الشريعة، فيقول: « . . . وأنه ما كان من أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، قبل أن يرده إلى الله وإلى محمد رسول الله، صلى الله عليه وسلم . . . »^(١).

تلك هي مكانة الحاكمية الإلهية، مكانة المرجعية الأولى والسيادة العليا ومبادئ التشريع، إنها الإطار الحاكم للشورى الإنسان، والصبغة الإلهية التي لا بد أن تصطبغ بها إبداعات البشر وسلطانهم كخلفاء عن صاحب هذه الحاكمية في عبارة الكون وفق المنهج الإسلامي المحقق لبنود عهد الاستخلاف.

وفي هذا الإطار، إطار الحاكمية الإلهية، كما عثلت في الشريعة الإلهية، فرض الله، في المنهج الإسلامي، على الإنسان أن ينهض بحمل الأمانة التي حملها، وأن يسوس حياته الفردية والأسرية والاجتماعية، ويقود المجتمع ويحكم الدولة ويعمر الأرض بسلطان الخليفة، عن طريق الشورى البشرية المحكومة بحدود حاكمية الله. فرض الله هذه الشورى فريضة إلهية، وليست مجرد «حق» من حقوق الإنسان.

إنها أمر من الله، سبحانه وتعالى، حتى لرسوله الكريم، فلما رحمة من الله لت

(١) (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة) من ١٥ - ٢١.

لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَرَكُلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَرَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾ (آل عمران: ١٥٩).

وإذا كان «العزم» هو القرار الذي يؤذن بالتنفيذ، فإن الشورى هي المقدمة الطبيعية والضرورية لهذا «العزم» - القرار - والصناعة لطبيعته.

وهذه الشورى، كما هي فريضة إلهية في سياسة الدولة وشئون الاجتماع الإنساني للأمة، هي كذلك في نطاق الأسرة، كلبنة في صرح الاجتماع الإنساني. إنها السبيل إلى التراضي الذي يحقق للأسرة السعادة والوفاق... والوالدان يرضعن أولادهم حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فإن أرادا فصلا عن تراضٍ بينهما وتشاور فلا جناح عليهما وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا ملستم ما أتيتم بالمعروف واتقوا الله وأعلموا أن الله بما تعملون بصير ﴿البقرة: ٢٣٣﴾.

إنها فريضة في سياسة الدولة والأمة، بل وشرط في طاعة الرعية للرأى، وكما يقول الإمام ابن غطية، غيد الحق بن غالب المحاربي (٤٨١ - ٥٤٢ هـ، ١٠٨٨ - ١١٤٨ م): «... فإن الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام. ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب... وهذا مما لا خلاف فيه...» (١) (١٤٠).

وهي كذلك في نطاق الأسرة، بل لقد بلغت مكانتها في منهج الإسلام أن غدت واحدة من الصفات التي يميز بها الإيمان أهلها، ﴿فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (٣٦)﴾ والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون (٣٧) والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون (٣٨) والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون ﴿(الشورى: ٣٦ - ٣٩). فهي واحدة من أمهات صفات المؤمنين!...

(١) القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ج ٤ ص ٢٤٩.

بل إننا نلتجئ في التعبير القرآني بالمواطنين اللذين ورد فيهما ذكر (أولى الأمر) الحديث عنهم بصيغة الجمع، لا بصيغة الأفراد والانفراد... ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء: ٥٩) . . . ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الجوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم﴾ (النساء: ٨٣) . . . الأمر الذي يركز جعل السلطة - سلطة أولى الأمر - في الدولة والمجتمع جماعية شورية، كنى لا يغري ويفضى الانفراد بالسلطة إلى الطغيان، مع التأكيد على أن يكون (أولو الأمر) هؤلاء من المسلمين، حتى تلتزم شوراهم نهج الإسلام وحاكمية الله .

ولقد ذهب القرآن الكريم على درب تركية فريضة الشورى الإنسانية، فضرب الأمثال على رجحان كفتها وكثرة منافعها من قصص التاريخ وأبناء الأولين، فهذه ملكة سبا تستشير الملأ من قومها قائلة: ﴿يا أيها الملأ أفتروني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون﴾ (النمل: ٣٢) . . . بل لقد سلك الملأ من قوم فرعون طريقها وهم يحشون الموقف مع موسى عليه السلام . . . ﴿قال الملأ من قوم فرعون إن هذا لساحر عليم﴾ (١٠٩) يريد أن يخسركم من أرضكم فماذا تأمرون﴾ (الأعراف: ١١٠، ١٠٩)، فهي فضيلة من فضائل الدول والمجتمعات - بصرف النظر عن عقائدها - عبر التاريخ، وهي في الإسلام فريضة إلهية، وليست مجرد حق من حقوق الإنسان . .

وإذا كان مقام السنة النبوية من القرآن الكريم هو مقام «البيان والتفصيل والتجسيد»، ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ (النحل: ٤٤) . . . وإذا كان أصدق معايير صحة هذه السنة هو أن يكون لها في القرآن معنى أو مبنى أو هما معاً، فإن السنة النبوية في الشورى، كما جسدها السلوك النبوي والتطبيق الأشد، قد سمقت في الفكر والتجربة الإسلامية منارة عالية ومضيئة، لتعلي من مقامها كمعلم من معالم منهج الإسلام . .

إنها تكليف نبوي، «إذا استشار أحدكم أخاه فليشِر عليه»^(١)، وهي مسئولية تتطلب من هو أهل لها ولتبعاتها، فلا بد وأن يهيئ المجتمع الإسلامي أبناءه لحمل أمانتها، لأن «المستشار مؤمن»^(٢)، «ومن استشار أخاه المسلم فأشار عليه بغير رشد

(١) رواه ابن ماجه .

(٢) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي والإمام أحمد .

فقد خاتمه^(١)، ولقد كانت من أبرز صفات رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حتى ليروى أبو هريرة فيقول: «ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله، صلى الله عليه وسلم»^(٢)، ومع عصمة الرسول فيما يبلغ عن ربه، ومع رعاية الرأى لاجتهاده بالتقويم، فلقد كان القدوة - كقائد للدولة وسائس للمجتمع - فى الالتزام بشروط الشورى، حتى ليقول، صلى الله عليه وسلم، لأبى بكر وعمر: «لو اجتماعكما فى مشورة ما خالفكما»^(٣)، فقيما هو اجتهاد وشورى بشرية، تنزل الأقلية على رأى الأكثرية.

ولقد امتد نطاقها وأظلت شجرتها كل جزئيات الحياة وسائر ما لم تفصل فيه حاكمية الله. . قال رسول القائد يلتزم سبلها فى تعيين الأمراء والولاة، فيقول - فيما يرويه الإمام على بن أبى طالب - : «لو كنت مؤمراً أحداً دون مشورة المؤمنين لأمرت ابن أم عبد»^(٤) - (عبد الله بن مسعود) - ! وكذلك فى مواقع الحرب وبمعاهداتها، فى اختيار موقع نزول الجيش بغزوة بدر الكبرى - وفى قتال المشركين يومها، ولقائهم خارج المدينة، استشار الناس، وخاصة الأنصار، ليمتد نطاق بيعتهم له بالعقبة فيشمل الحماية خارج المدينة أيضاً، وفى أسرى غزوة بدر، وفى السعى لفتح حصار الأحزاب عن المدينة فى غزوة الخندق، وفى موقع اللقاء يوم أحد. . . الخ. . .

وصدق رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إذ يقول: «ما شقى قط عبد بمشورة، وما سعد باستفتاه رأى»^(٥) . .

وعلى ذات الدرب، درب منهج النبوة فى الشورى سار الخلفاء الراشدون، فدولة الخلافة تأسست بالشورى وعليها، والبيعة الشورية والاختيار كانا سبيل تميز الخليفة والعقد له، والخليفة الأول هو الذى التزم تعميم الشورى فى مجتمع المدينة كلما عرض عارض لم تقضى ولم تفصل فيه حاكمية الله، «عن ميمون بن مهران

(١) رواه الإمام أحمد.

(٢) رواه الترمذى.

(٣) رواه الإمام أحمد.

(٤) رواه الترمذى وابن ماجه والإمام أحمد.

(٥) القرطبى (الجامع لأحكام القرآن) ج ٤ ص ٢٥١.

قال : كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصم ، نظر في كتاب الله ، فإن وجد فيه ما يقضى بينهم قضى ، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، في ذلك الأمر سنة قضى به ، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين ، وقال : أتاني كذا وكذا ، فهل علمتم أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قضى في ذلك بقضاء ؟ . . فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله جمع رجوس الناس وخيارهم فاستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به . . .» (١)

وعمر بن الخطاب ، هو الذى طور جهاز الدولة - عندما دون البواوين - بالشورى ، واجتهد اجتهاداته - التى سبقت إشارتنا إليها - كشرائط للشورى - حتى لقد ازدانت صفحات مصادر التاريخ بمشاوراته ووصاياه الداعية إلى التزام الشورى ، كفريضة إلهية ، وكالسبيل الأمن لسياسة الفرد والأسرة والأمة فى مجتمع الإسلام ، فهو القائل : «من بايع أميراً ممن غير مشورة المسلمين ، فلا بيعة له ، ولا بيعة للذى يابعه» (٢) ، «فلا مشروعية لبيعة ولا لمبايعة إلا إذا تمت عن طريق «شورى المسلمين» ، يشمل ذلك الولايات والإمارات الفرعية ، كما يشمل الإمارة الكبرى والإمامة العظمى ، ولقد خطب عمر ، أواخر عهده ، فقال : «إن قوماً يأمروننى أن أستخلف ، وإن الله لم يكن ليضيع دينه ولا خلافته ، والذى بعث به نبيه ، صلى الله عليه وسلم ، فإن عجل بين أمر بالخلافة شورى فى هؤلاء الستة» (٣) . . . ولقد كان هؤلاء الستة - وهم بقية المهاجرين الأولين - سائرين على ذات الدرب . . . فاجتمع الرهط الذين ولاهم عمر فتشاوروا ، ولكن دون أن ينفردوا بالمشورة . بل عهدوا إلى عبد الرحمن بن عوف أن ينهض بإدارة «عملية الشورى» فلم يترك أحداً من الناس إلا استشاره ، فلما رجعت كفة اختيار عثمان بن عفان ، عقدت له البيعة العامة «فبايعه الناس : المهاجرون ، والأنصار ، وأمراء الأجداد والمسلمون . . .» (٤) .

لقد بلغت مكانة الشورى فى المنهج الإسلامى مكانة القانون الحاكم لانتظام

(١) رواه الداريمى .

(٢) رواه البخارى والإمام أحمد .

(٣) رواه مسلم والإمام أحمد .

(٤) رواه البخارى .

الحياة الفردية والاجتماعية - وفق نظام الإسلام، ولقد حدثنا القرآن الكريم عن أن اقتصران الأفراد بالأنف والأستبداد بالرأى والاستغناء عن مشاورة ومشاركة الآخرين، اقتصران ذلك بالطغيان إنما يبلغ في التلازم مبلغ «السنة» و«القانون»، ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ (٦)﴾ أن رآه استغنى ﴿(العلق: ٥، ٦)﴾ قالانفراد والاستغناء - بالرأى أو بالقرار أو بالسلطان أو بالمال - هو المقدمة والسيل والقرين للطغيان!



ولا يحسن أحد أن الشورى قد وقعت في تطبيقات المنهج الإسلامى عند حدود الشورى الفردية التي لم تعرف التنظيم في المؤسسات . فعلى الرغم من بساطة حياة مجتمع الصدر الأول، ومداخلة تجارب الإنسان يومئذ في ميدان التنظيم المتبلور في «مؤسسات»، وعلى الرغم من ضعف الضوء الذى سلطه المؤرخون المسلمون على هذا الجانب فى نظام الدولة الإسلامية الأولى - بسبب تراجع الشورى وممارساتها وانعدام مؤسساتها فى التجربة الإسلامية بعد عصر الراشدين - على الرغم من كل ذلك، فإننا نستطيع أن نرى فى «هيئة المهاجرين الأولين»: مؤسسة دستورية، ذات سلطات محددة فى قيادة الدولة - على عهد النبى، صلى الله عليه وسلم - وفى الترشيع للخليفة، وعقد البيعة الأولى له، والتي تتلوها البيعة العامة من أهل العاصمة والأمصار^(١)، وأن نرى فى «النبقاء» الاثنى عشر - الذين مثلوا قيادة مجتمع الأنصار: مؤسسة شورى، مثلت «الوزراء - المؤازرين - المشيرين» إلى جوار «هيئة المهاجرين الأولين» -

بل إن هناك إشارة فى بعض الدراسات التاريخية تتحدث عن مجلس للشورى فى العهد النبوى كان عدد أعضائه سبعين عضواً^(٢) كذلك نستطيع أن نرى كيف لم تقف الشورى - وجوهرها اشتراك الأمة فى صنع القرار - عند حدود أعضاء هذه المؤسسات، بل لقد امتدت إلى كل «أهل الرأى»، بل و«الجمهور»، وفى الأيام

(١) انظر تفصيل الحديث عن هذه المؤسسة واختصاصاتها بكتابنا (الإسلام وفلسفة الحكم) ص ٥٤-٦٨ طبعة دار الشروق - القاهرة سنة ١٩٨٩ م.

(٢) فان فلوتز (السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات فى عهد بنى أمية) ص ٩٦ ترجمة: د. حسن إبراهيم حسن، ومحمد زكى إبراهيم - طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م.

الثلاثة التي نمت فيها الشورى لاختيار الخليفة الراشد الثالث «لم يترك أهل الشورى أحداً من المهاجرين والأنصار وغيرهم من ضعفاء الناس ورعا عنهم إلا سألوهم واستشاروهم» فيمن يريدون الخليفة بعد عمر بن الخطاب؟^(١)



تلك هي الشورى الإسلامية: التجسيد لإرادة الأمة الحرة، المحكومة بإطار حاكمية الله، ومظهر سلطة الأمة وسلطانها فيما لم تقض وتفصل فيه الحاكمية الإلهية. . هذه الحاكمية التي تمثلت وتمثّل في مبادئ الشريعة وحدودها ومقاصدها، والتي هي - في شؤون الدنيا - بمثابة «الأطر - الثوابت» التي تحفظ على شورى الأمة صفتها الإسلامية، والتزامها حدود الحلال والحرام، فهي ليست تقيضاً للشورى، وإنما هي الكافلة لها أن تظل ثمراتها إسلامية، كما أن هذه الشورى لا يمكن أن تضيق وتبرم من هذه الحدود الإلهية، لأنها - الشورى - في عرف الإسلام فريضة إلهية، أي أن المسلم «يعبد» الله عندما ينهض بتبعاتها، وغير وارد أن تكون هناك «عبادة لله» لا يراعى «المتعبد بها» حدود حاكمية الله! . . .

هكذا جمعت الوسطية الإسلامية بين «الشورى البشرية» وبين «الشريعة الإلهية» على هذا النحو الذي يرى من «التناقض» ومن «الخلط» كليهما . . .



(١) ابن قتيبة (الإمام والسياسة) ج ١ ص ٢٤ طبعة القاهرة سنة ١٣٣٩ هـ .

الرجل... والمرأة

من أصدق وأدق وأشمل المصطلحات في التعبير عن صنيع الإسلام والمجازه الذي أحدثه ويحدثه بالنسبة للإنسان، مصطلح: «الإحياء»، قال الإسلام إحياء كامل وشامل وعميق ودائم لكل من استجاب لدعوته، والتزم بمنهجه، وسلك سبيله في خاصة نفسه وعامة أمره وسائر ما تشبكت به شئونه من علاقات، ويصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَهُ تَحْشَرُونَ﴾ (الأنفال: ٢٤).

ولقد تضمن هذا «الإحياء الإسلامي» ضمن ما تضمن، إخراج الذين اهتمدوا بالإسلام من الظلمات إلى النور، وكذلك تحرير الإنسان المسلم مما كان يشغل ظهيرة وقييد خطوره ويشل طاقاته من القيود والأصفاد، «فالتحرير الإسلامي» مهمة من مهام «الإحياء الإسلامي» بالنسبة للإنسان، ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

ولقد توجه هذا «التحرير الإسلامي» إلى الإنسان المسلم، من حيث كونه إنساناً - رجلاً كان أو امرأة هذا الإنسان - فكانت نظرة الإسلام إلى الرجل والمرأة باعتبارهما: «الإنسان المسلم»، الذي يتوجه إليه الإسلام بالإحياء والتحرير، يتساويان في ذلك مساواة الأعضاء في البدن الواحد، وفي هذه النظرة الإسلامية بداية خيط فلسفة الإسلام ومنهجه في علاقة الرجل بالمرأة، وموقف المرأة من الرجل، وما عرف واشتهر بـ «تحرير المرأة».

إن المساواة بين المرأة والرجل في «الإنسانية»، هي حقيقة موضوعية تدركها كل العقول وكل الحواس، وإن المساواة بينهما في التكليف، حقوقاً وواجبات، وفي الحساب والجزاء، وفيما يلزم للنهوض بالتكليف من عقل وفكرات، منحها الله لكل منهما وزكها فيه، هي مما أجمع عليها ويجمع الناظرون في فكر الإسلام.

لكن هذه المساواة التي قررها الإسلام بين المرأة والرجل، والتي جعلت منهما عضوين في بدن واحد، هو بدن الإنسان المسلم، قد اعترفت بالواقع الطبيعي المتمثل في تميز المرأة، بالأنوثة، وتميز الرجل، بالذكورة، وبما لهذا التميز من حكمة استهدفت تكاملهما كما يتكامل الشقان المكونان للشيء الواحد، فتجتمع لهما: المساواة، والتكامل في ذات الوقت، مميزة تساويهما عن تساوي «الأنثاد»! فكما تتساوى أعضاء البدن الواحد، في عضويته، مع تميز كل منها عن الآخر، كذلك الحال في علاقة المرأة بالرجل: المساواة، مع التميز، وبما تناقض بينهما...

وإذا كان تميز الرجل «درجة» - هي «القوامة» في بعض الميادين - هو الثمرة لتمييز طبيعة الرجولة عن طبيعة الأنوثة، استهدفاً للتكامل، المحقق لاستقرار النوع وتحقيق السعادة لأبنائه، إذا كان ذلك هو لب الإضافة التي أنجزها المنهج الإسلامي في علاقة المرأة بالرجل، ووضع كل منهما بالنسبة للآخر، فإن المساواة بينهما في الإنسانية، حقوقاً وواجبات، وفي التكليف الإسلامية، هي «فكر» الإسلام، الذي جاء ليطور وضع المرأة ويحررها من القيود الاجتماعية والاقتصادية والعرقية التي حملت من أثقالها - لأسباب تاريخية - أكثر وأثقل مما حمل الرجل. بل لا نغالي إذا قلنا إن المرأة المسلمة، في عصر البعثة، قد مثلت بجهادها في سبيل حريتها وتحريرها، «الواقع» الذي مثل علامات الاستفهام التي جاء الوحي الإلهي، بتحريرها، كي يجيب عليها ويستجيب للمشروع العادل منها.

«ففي سنن الترمذي أن الصحابية الجليلة، المجاهدة المقاتلة... بطلنة يوم أحد ويوم اليمامة - والمواقع الكثيرة الأخرى - زوجة الشهيد، وأم الشهداء: أم عمار، نسبية بنت كعب الأنصارية (١٣ هـ، ٦٣ م) قد جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تتحدث باسم جماعة من نساء المدينة، وتطلب مساواة المرأة بالرجل»
قائلة: يا رسول الله «ما أرى كل شيء إلا للرجال! وما أرى النساء يذكرن بشيء!؟»

فكان جواب الوحي الإلهي عن علامة استفهام «الواقع» هذه متمثلاً في الآية الكريمة: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّالِمِينَ وَالصَّالِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَقْفَرًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: ٣٥) . . . فكان تقرير الآية القرآنية المساواة - بالنصر لفظاً - الجواب الإلهي عما تخلق في الواقع من عساكر صنعتها المظالم التي عانت منها المرأة، أكثر من الرجل، في حقبة طويلة من التاريخ.

* وفي ترجمة ابن الأثير - ب (أسد الغابة) - للصحابة الجليلة . . الخطيبة، للمجاهدة المقاتلة: أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية (٣٠٠ هـ، ٦٥٠ م)، نقرأ كذلك أنها قد أتت إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، وهو جالس إلى أصحابه، تعلن أنها إنما جاءت متحدثة باسم غيرها من النساء، اللاتي اجتمعت أراؤهن على طلب مساواتهن في الأجر بالرجال، مع تمايز الأعمال بين الفريقين . . . أتت النبي فقالت: «إني رسول من ورائي من جماعة نساء المسلمين، يقلن بقولي، وهن على مثل رأيي . . .» ثم عرضت القضية . . . فاستحسن الرسول، صلى الله عليه وسلم، منطقها، حتى لقد التفت إلى أصحابه وقال: «أسمعت امرأة أحسن سؤالاً عن دينها من هذه؟»

قالوا: لا يا رسول الله.

قال، صلى الله عليه وسلم: انصرفي يا أسماء، وأعلنني من وراءك من النساء . . . ٥ .

وحديثها عن مساواة الإسلام بين المرأة والرجل في الأجر، وعن مثوبة المرأة، إذا هي تهضت بما هي أهل له، عما أنجز الرجال من الصالحات، لتكامل العملين واتفاقهما في إقامة قواعد العمران، وعند ذلك «انصرفت أسماء وهي تهلل وتكبر استبشاراً بما قال لها رسول الله، صلى الله عليه وسلم» .

وإذا كانت فلسفة المنهج الإسلامي في تمايز قدرات المرأة عن الرجل قد ارتكزت

إلى تمايز طبيعة الأنوثة عن طبيعة الذكورة، فإن الرسالة الخاتمة قد تركت أفاق الميادين التي تستطيع المرأة إجادة أعمالها لتطور ما لديها من طاقات وقدرات، تركت هذه الأفاق مفتوحة، منبهة، فقط، على ضرورة الاتساق بين الطبيعة وما تؤهل له من أعمال، استهدافاً للحفاظ على فلسفة «التكامل» بين المرأة والرجل، وإتقاء لخطر «النديّة» المناهية لحكمة الله من خلق الإنسان ذكراً وأنثى.

فالصحابيّة أميمة بنت رقيقة، تُحدّث فتقول: «جئت النبي، صلى الله عليه وسلم، في نسوة نبايعه، فقال لنا: فيما استطعتن وأطقتن»^(١). فطلاق وأفاق التكليف والحقوق والواجبات، هي ما تستطيع المرأة وتطبيقه، باعتبارها أنثى، وفق أحكام الزمان وأعراف المكان، وما تنميه أو تحججه لديها التربية من قدرات وإمكانات.

ومن هنا كان حديث الآية القرآنية عن المساواة بينهما في الحقوق والواجبات، وعن الدرجة - درجة القوام - التي تأهل لها الرجل، يحكم رجولته، في ميادين بعينها. حديث الآية التي تقول: ﴿ولهن مثل الذي علىهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم﴾ (البقرة: ٢٢٨). فالعرف - وهو متغير ومتطور - هو معيار ميادين المساواة في الأعمال والوظائف الحياتية. لكن تظل الدرجة - درجة القوام - قائمة في ميادين بعينها، لا ترتباطها بـ «الثابت» - وهو «الرجولة» و«الأنوثة» التي تمايز بين الرجل والمرأة، والتي يتعكس تمايزها في ميادين بذاتها.

وإذا كانت درجة القوام هي القيادة، التي تؤهل الرجولة الرجل لها في ميادين بعينها، ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ (النساء: ٣٤)، فإن الإسلام لم يحرم المرأة من هذه «القوام» - القيادة - حيث تؤهلها لها أنوثتها. فالراعي هو القائد - القوام - الدائم القيام على قيادة ميدانه - والحديث النبوي يحدثنا عن نصيب المرأة في ميدان القوام والرعاية والقيادة، فيقول الرسول - صلى الله عليه وسلم: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته - فالأمير الذي على الناس راع عليهم - وهو مسئول عنهم - والرجل راع على أهل بيته، وهو مسئول عنهم - والمرأة راعية على بيت بعلها وولده، وهي مسئولة عنهم، ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته.»^(٢).

(١) زواه ابن ماجه .

(٢) زواه البخاري ومسلم والإمام أحمد .

وإذا كان المنهج الإسلامي قد تميز بهذا الوضوح في تقرير المساواة بين الرجل والمرأة، في الإنسانية، وفي التكليف، حقوقاً وإيجابيات وحساباً وجزاء، وفي حصر التمايز بما يقتضيه تميز الأنوثة عن الذكورة، وفي كل منهما امتياز لجنسه يحرص على الحفاظ عليه العقلاء؛ لأنه قاعدة وسر تكاملهما، المحقق لسعادتهما جنسياً، فإن وضوح هذا الموقف الإسلامي قد ازداد عندما تجسد فكره هذا في التجربة الإسلامية الأولى... فلم يعد مجرد فكر نظري، وإنما قد واقعاً يحياه الرجال والنساء...

* فيبعية العقبة... التي هي عقد تأسيس الدولة الإسلامية الأولى قد شاركت فيها امرأتان^(١)، فكان للمرأة المسلمة نصيب في «الولاية السياسية» منذ ذلك التاريخ...

* وفي ببيعة الرضوان - تحت الشجرة - والتي كانت على «الحرب والمقاتل» - شاركت النساء... وشملتهن - مع الرجال - قول الله، سبحانه وتعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ (الفتح: ١٨). ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمِيسُورُهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الفتح: ١٠).

* وحديث السماء الغازيات، في غزوات الإسلام الأولى، والمقاتلات والمداريات والمساعدات في المعارك... شائع في مصادر السنة والسيرة والتاريخ^(٢).

(١) هذا: أم عمار، سيدة بنت كعب بن عمرو - من بني مازن بن النجار، وأم متبع - أسماء بنت عمرو بن عبد بن تميم، من بني سواد بن غنم بن كعب بن مصلحة. انظر: ابن عبد البر (المندوب في انتصار المغازي والسيرة) ص ٧٩. تحقيق: د. شوقي ضيف. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.

(٢) حدث ذلك في غزوة عيبر - وأخرجه أبو داود من حديث حشر بن زباد، عن جدته أم أبيه - كما أخرج أبو داود - عن أنس بن مالك - حديث غزوة النبي يوم ملهم ونسوة من الأنصار يسفون الماء ويذاوين الجرحى، وقتال أم عمار، نسبية بنت كعب، يوم أحد ويوم اليمامة، عظيم وشهير في مصادر السيرة والتاريخ، انظر ما كتبتاه عن «صورة المرأة في صدر الإسلام» مکتبانا (الإسلام والمستقبل) ص ١٩٩ - ٢٢٤. طبعة القاهرة دار الشروق - سنة ١٩٨٦ م.

■ والتطبيق الإسلامى لوصايا القرآن بالأمومة . . ووصايا النبی بالنساء . .
ولتحديد القرآن أن التنوع - فى الأنوثة والذكورة - هو آية من آیات الله ، به تتحقق
السعادة المتمثلة فى « السكن » و « المودة » و « الرحمة » بين الزوج وزوجه « ومن آیاته أن
خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن فى ذلك
لآیات لقوم یفکرون » (الروم : ٢١) . ونجسد هذه المعانى القرآنية فى كثير من نماذج
الواقع المعیش منذ ذلك التاريخ .

إن دور خديجة بنت خويلد (٦٨ - ٣ ق . هـ ، ٥٥٦ - ٦٢٠ م) فى حياة النبی
ودعوته ، ودور عائشة (٩ ق . هـ ، ٥٨ هـ ، ٦١٣ - ٦٧٨ م) فى الدين والدنيا ، ودور
الصحابيات اللاتى ملأت تراجمهن مجلداً فى تراجم ابن الأثير لصحابة رسول
الله ، صلى الله عليه وسلم ، ودور أسماء بنت أبى بكر (٢٧ ق . هـ ، ٧٣ هـ ، ٥٩٧ -
٦٩٢ م) فى رحلة الهجرة - هجرة النبی وأبى بكر - وفى منزل زوجها الزبير بن
العوام ، وفى حقله ، وفى رعاية فرس قتاله ، ودورها فى معاركه الخربية وغزواته ،
وكذلك دورها فى جهاد واستشهاد ابنها عبد الله بن الزبير وتصديها يومئذ لجيوش
الحجاج بن يوسف الثقفى . إن دورها هذا - بل أدوارها - وهى فى شموخ المرأة
المسلمة العابدة المقاتلة العاملة ، التى تزدان بالخشمة الإسلامية ، فلا تكشف سوى
الوجه والكفين ، ولا تلبس ما يشف ولا ما يفتن ، إن هذه النماذج إنما تنسجم عن
واقع جسد فكر الإسلام فى هذا الميدان .

وإذا كنا لا ننكر - بل نبز - أن تاريخنا الاجتماعى قد سادت فى كثير من حقبه
معالم « واقع » تنكر للكثير من « المثل » التى جاء بها الإسلام فى « العلاقة الجامعة
- والمميزة - بين الرجل والمرأة » حتى لقد أصاب المرأة المسلمة من المظالم أكثر مما
أصاب الرجال ، وحملت من القيود أثقل مما حمل الرجل ، الأمر الذى جعل
ويجعل حرمتها وتحريرها واحدة من مهام الإسلاميين : إذا كنا لا ننكر ذلك - بل
نبزه وننبه إليه وندعوه له - فإننا ننكر ونستنكر أن يتبنى المسلمون المناهج غير
الإسلامية فى فلسفة تحرير المرأة ، وفى نموذج هذا التحرير (١) .

(١) تفصيل هذه القضية انظر ما كتبناه عن : « أى النماذج هو التحرير للمرأة ؟ » بكتابتنا (الغزو الفكرى و هم
أم حقيفة ؟) ص ١٧٩ - ٢٠٠ . طعة القاهرة سنة ١٩٨٩ م .

فالمنهج الإسلامى، الذى قام على مساواة الرجل والمرأة فى الإنسانية وتكاملهما فى وظائف الحياة، يرفض مساواة «قائل الأنداد»، التى سادت الدعوة إليها فى إطار الحضارة الغربية، وفى فكر وواقع التجريب ببلادنا الإسلامية. فلا الرجل سوى يسعده تساويه بالمرأة، كأنثى، ولا المرأة السوية يسعدها مساواتها بالرجل، فى الرجولة! ومن هنا تميزت وتتميز، فى المنهج الإسلامى، فلسفة «التحرير الإسلامى للمرأة» بالانطلاق من البوسطة الجامعة - والمميزة فى ذات الوقت - بينهما، «كشقين متكاملين ومتساويين»، فمع التساوى فى الإنسانية، تميز الطبيعة، من حيث الأنوثة والذكورة، تمايز وظيفة ودرجة، لا تمايز سيطرة واستبداد وخضوع!

وإذا كانت فلسفة «التحرير»، التى اعتمدت «قائل الندية» قد جعلت صورة المرأة المتحررة - فى المجتمعات التى طبقت تلك الفلسفة - هى صورة: «المسترجلة الإمبرطرية» أو «الغانية الرومانسية» أو «إعلان السلعة وسلعة الإعلان الرأسمالية». فإن منهج الإسلام فى هذا المقام يقول لنا: نعم، لتحرير المرأة، لكن ليس هذا هو نموذج التحرير! (١)



(١) لتفصيل كثير من قضايا علاقة النساء بالرجال، انظر كتابنا (التحرير الإسلامى للمرأة) طبعة دار الشروق. وكتابنا (شبهات وإجابات حول مكانة المرأة فى الإسلام) طبعة نهضة مصر. وغيرهما من الكتب والدراسات.

الفرد.. والطبقة.. والأمة

الإسلام : دين الجماعة . . أى الأمة، تلك خصيصة من خصائص المنهج الإسلامى، وكون الأمة هى الجماعة الأساسية، فى المنظور الإسلامى، لا يعنى الإجحاف بحقوق «الفرد»، ولا الإنكار لوجود «الطبقة» - بالمعنى الاجتماعى - فى إطار «الأمة»، وإنما هى العلاقات التى أقامتها الوسطية الإسلامية الجامعة بين «الفرد» و«الطبقة» و«الأمة» على نحو متميز وفريد .

فالمسئولية، فى الإسلام، فى الكثير من التكاليف، وفى الحساب والجزاء عليها؛ مسئولية فردية، نقل الإسلام بها هذا الفرد من وضع الذويان الكامل فى إطار القبيلة والعشيرة، لكن هذا الإنسان الفرد . . هو مدنى بالجنيلة . . اجتماعى بالطبع، يستحيل عليه أن يحيا فرداً وفى حدود النزعة الفردية .

والتكاليف، فى الإسلام، منها الفردى - فروض العين - ومنها الاجتماعى - فروض الكفاية - وهى جميعاً يتنظمها نسق واحد، هو نسق التكاليف الدينية، والرباط بينها عضوى، حتى يستحيل على الفرد - بسبب من مدنيته واجتماعيته - أن ينهض بتكاليفه الفردية - فروض العين - إذا أصاب الخلل النظام الاجتماعى، بتخلف الفروض الاجتماعية، فإذا انعدم الأمن فى المجتمع أو عجز فيه القوت، فأتى للعابد أن يعبد الله ويؤدى فرائضه العينية؟! لقد قال الفقهاء: إن صلاة الخائف والجائع لا تصح، لأن الحضور فيها - وهو شرط إقامتها - لا يتأتى إلا بالأمن الاجتماعى وتوافر القوت! ولقد أصاب الإمام الغزالي عندما حدد الضرورات الاجتماعية التى يستحيل بدون توافرها إقامة الدين، فقال: «إن نظام الدين لا يصلح إلا بنظام الدنيا؛ فنظام الدين، بالمعرفة والعبادة، لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن، وبقاء الحياة، وسلامة قدر الحاجات، من: الكسوة، والمسكن،

والأقوات، والأمن، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق هذه المهمات الضرورية، إن نظام الدنيا شرط لنظام الدين . . . (١) . . . ولذلك كانت فروض الكفاية - الاجتماعية - في المنهج - الإسلامى - أكد بين فروض العين - الفردية - للارتباط العضوى بينهما فى النسق التكليفى الواحد، ولترتب التحكم من أداء كثير من فروض العين على تحقيق كثير من فروض الكفاية . .

لكن تحقيق الفروض الاجتماعية لا يغنى عن ضرورة الفروض العينية، لأن مكانة الأمة والجماعة فى التصور الإسلامى لا تلغى دور الفرد ومكانته، فالمسئولية والتكليف والحساب والجزاء فردى، ولا تترك وزارة وزير أخرى - فى التكليف الفردية - لكن البلوى الاجتماعية إذا عمت طالت من لا يد له فيها . . . ولذلك دعانا الله إلى انتقاء الفتنة التى لا تصيب الذين ظلموا دون سيواهم . . . ﴿ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً ﴾ (الأنفال: ٢٥) . . . إن النهوض بالمسئوليات والتكليف الفردية هو السبيل إلى إقامة التكليف الاجتماعية . . . كما أن إقامة التكليف الاجتماعية هو الذى يهبى للفرد الوفاء بحقوق تكاليفه العينية . . . وهذا الترابط بينهما هو التعبير عن ارتباط الفرد بالأمة فى منهج الإسلام .

وبغى ضوء هذه الحقيقة نقرأ صياغتها عند الماوردى (٣٦٤ - ٤٥١ هـ، ٩٧٤ - ١٠٥٨ م) عندما يقول: " . . . واعلم أن صلاح الدنيا معتبر من وجهين: أولهما: ما ينتظم به أمور جملتها . .

والثانى: ما يصلح به حال كل واحد من أهلها . . . فهما شينان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه، لأن من صلحت حاله، مع قساد الدنيا، واختلال أمورها، لن يعدم أن يتعبدى إليه فيبازيها، ويقدر فيه اختلالها، لأنه منها يستمد، ولها يستعد، ومن فسدت حاله، مع صلاح الدنيا، وانتظام أمورها، لم يجد لصلاحيها لذة ولا لاستقامتها أثراً، لأن الإنسان دنيا نفسه، فليس يرى الصلاح إلا إذا صلحت له، ولا يجد الفساد إلا إذا فسدت عليه، لأن نفسه أخص، وحاله أسر، فعصار نظره إلى ما يخصه مصروفاً، وفكره على ما يمسه موقوفاً (٢) .

(١) انظر إلى (الاقتصاد فى الاعتقاد) ص ١٣٥ .

(٢) الماوردى (أدب الدنيا والدين) ص ١٣٤ - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م.

فالفرد هو نقطة البدء، وهو، بواسطة الأسرة والعشيرة، يُعدّ لبننة في كيان الأمة، ولا مكان للفردية المغالبة في المنهج الإسلامي؛ لأن صلاح اللبنة موقوف على كونها جزءاً من البناء الكبير.

والأمة، في التصور الإسلامي، ليست مجرد جمع «كمي» يساوي عدد الأفراد فيها، وإنما هي كيان جانغ له حالة «كيفية» جديدة، تفوق كميّات وفردات أفرادها متفرقين. . . إنها كيان متميز، له ما ليس للأفراد المتناثرين، إن الحيط المتفرقة ليست لها القوة المتحصلة منها ذاتها إذا هي اجتمعت. . . وفقطرات الماء المتفرقة لا تحدث الرى الذى تحدثه عند الاجتماع، والأفراد المتفرقون ليست لهم حصافة الرأى ورجاحة العقل وكياسة النظر التى تتأتى لهم بشورى الاجتماع. . . ولذلك لم يمنع جواز الضلال على كل فرد من أفراد الأمة، أن تكون لهذه الأمة العصمة عند الاجتماع والإجماع. . . ويشهد على هذه الحقيقة الموضوعية حديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «إن الله وعدنى فى أمتى وأجارهم من ثلاث: لا يعصمهم بسنة، ولا يستأصلهم عدو، ولا يجتمعهم على ضلالة»^(١).



فللأمة، فى الإسلام، مقام فريد، يعلو بها عن مجرد الجمع العددي والتراكم «الكمي» لما لذى أفرادها وأحاديها. .

ولقد أبصر الماوردى - وهو يتحدث عن مذاهب الأمم فى «الشورى» - كيف أن الحضارات التى مالت كفتها لحساب «الفرد» قد جذبت «الشورى الفردية»، بينما جذبت الحضارات التى مالت كفتها لحساب المجموع «شورى الاجتماع». . ثم أضاف الجديد الذى تميزت به حضارة الإسلام، وشوراه، عندما جمعت بين الاثنين - الفرد والمجموع - فقال: «إن مذهب الإسلام فى «الشورى» هو الجمع بين «شورى الفرد» و«شورى الاجتماع»، فحيث تكون القضايا مما تحتاج إلى الاجتهاد وإعمال الفكر واستنباط الأدلة «تكون شورى الأفراد، لأنها شورى الاجتهاد»؛ وحيث يكون المراد هو الكشف عن ثمرات الاجتهاد الفردى، فإن الاجتماع والمواجهة - شورى الاجتماع - تكون هى السبيل القويم»^(٢). . . قلل ارتباط بين الفرد والمجموع كان جمع الشورى الإسلامية بين تغطى شوراها جميعاً.

(١) رواد البخارى.

(٢) (أدب الدنيا والدين) ص ٢٩٣.

وكما أن دار الإسلام تتألف من أوطان وأقاليم يجمعها جامع الإسلام : العقيدة
والشريعة والحضارة . . . فكذلك أمة الإسلام تتألف من الشعوب والقبائل التي
تعارفت بالإسلام وعليه ، فغدت أمة الإسلام التي لا تغرق وحدتها التمايزات
القومية والعرقية والبيئية ، لأنها تمايزات الواقع ، الذي لا يناقضه الإسلام ، وإنما
يهذب فينظمه في نسق العقيدة الواحدة والحضارة الواحدة .



وإذا كانت مكانة الفرد في المنهج الإسلامي قد شهدت بتميزها : المسؤولية
الفردية ، والتكاليف الفردية . . . وإذا كان القرآن الكريم قد أبرز مكانة الأمة ﴿ إِنَّ
هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ (الأنبياء : ٩٢) ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ
لِلنَّاسِ ﴾ (آل عمران : ١١٠) . . . ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾
(البقرة : ١٤٣) . . . فإن المنهج الإسلامي لا ينكر وجود « الطبقة » ولا التمايز الطبقي
في إطار الأمة وفي داخلها . . . فالتفاوت الاجتماعي ، بنظر الإسلام حقيقة من
حقائق الواقع ، نابعة من تفاوت الحوافز والقدرات والجهد المبذول والذكاء الذي
يستخرج الثمرات . . . والإسلام لا يقفز على حقائق الواقع ولا يتجاهلها ولا
يعاديبها ، ولكنه يهذبها ويضبطها كي نظل في إطار « المشروع » ونطابق « العدل » -
الذي لا يعنى المساواة التامة وإنما يعنى « التوازن » بين فرقاء متفاوتين . . . التوازن -
الوسط - العدل ، الذي ينكر الظلم ، ويقترب بالتفاوت إلى حيث درجة التوازن
ولحظة العدل ، التي يكون فيها التفاوت مؤسساً على ما هو ضروري ومشروع
وطبيعي من العوامل والأسباب . . . ﴿ وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا
الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ
يَجْحَدُونَ ﴾ (النحل : ٧١) . . . فإذا تأسس التفاوت والتمايز الاجتماعي والاقتصادي
على ما هو مشروع من الأسباب ، وإذا أحدث هذا التفاوت تمايز الأمة إلى طبقات
اجتماعية متميزة ، فإن الإسلام لا يرى في وجود الطبقات إخلالاً بالأمة ، كرابطة
جامعة لها في منهجه المرتبة العالية ، ولكنه كما أقام علاقات الترابط بين الفرد وبين
الأمة . كذلك يهذب من حدود التمايز والتفاوت الطبقي ويضبط جموحه ويرسم
آفاقه ، على النحو الذي يجعل علاقات الطبقات الاجتماعية في لحظة التوازن

ودرجته ومستواه . . . لأن هذا التوازن، الذي يجمع بروابط التساندد، الطبقات المتعددة، هو العدل - الوسط - في منهج الإسلام . . .

أما إذا اختل هذا التوازن الاجتماعي بين الطبقات في أمة الإسلام، فإن الخيوط الجامعة بين الطبقات تخلي مكانها لعوامل التناقض والصراع بين هذه الطبقات - وتلك هي الأخرى حقيقة موضوعية، وواقع اجتماعي، لا ينكره المنهج الإسلامي ولا يستكره ولا يتجاهله ولا يقفز عليه . . . لكنه يضع، أيضاً، لهذا الصراع الضوابط، ويحدد له الغايات والآفاق . . . فالهدف منه هو العودة بالعلاقات الطبقة إلى درجة التوازن والحظة العدل - الوسط . . . وليس الهدف منه - كما هو في الحضارة الغربية - أن ينفي قطب القطب الآخر تماماً، وأن تلغى طبقة الطبقة النقيض كلية وتقتلها من الوجود . . . فهذا المفهوم للصراع الطبقي هو خصيصة غربية - لأن لهم مفهومهم الخاص لآفاق حرية الطبقة في التمايز والامتياز . . . وهي آفاق قد لا تعرف الحدود - فالبرجوازية سمعت إلى نفي الإقطاع . . . والبروليتاريا سمعت وتسعى إلى نفي البرجوازية . . . وما حديث «الشمولية» الشيوعية» عن المجتمع اللاطقي إلا حديث عن المجتمع الذي تنفرد فيه طبقة واحدة بسلطات الفكر والحكم والمال . . . لكنهم يكشفون - وإن لم يعترفوا - أن التمايز الطبقي الطبيعي حقيقة موضوعية من حقائق التوازن الاجتماعي - أي العدل الاجتماعي - وضرورة من ضروراته . . . فما ظنوه اقتلاعاً للبرجوازية، لم يكن أكثر من استبدال الطرف الذي يتمتع بامتيازاتها، فبدلاً من الملاك الرأسماليين، حل «الحزب» و«التكنوقراط» - أي «الدولة» - التي امتلكت سلطات الفكر والحكم والمال بدلاً من سلاكتها السابقين . . . تغيرت الأسماء، ولم تلغ الطبقة في المجتمع الذي ظنوه لا طبقياً! . . . حتى ليتحدثون عن حاجة مجتمعهم هذا إلى ثورة لإزالة ما به من تناقضات! . . .

لكن الإسلام، الذي لا يقفز على الواقع ولا يتجاهل حقائقه - ومنها التمايز الطبقي الناتج من التفاوت الاجتماعي الطبيعي - يجاهد لإبقاء هذا التفاوت في حدود الأسباب المشروعة، ويعمل على ألا تتجاوز آفاقه لحظة التوازن، التي هي درجة العدل - الوسط . . . فإذا تجاوزت هذه الآفاق، واختل التوازن، وحل الظلم الاجتماعي محل العدل الاجتماعي . . . فلا حرج في الإسلام أن يشهد المجتمع دفعا

طبقياً - بل لقد رآه الإسلام سنة من سنن الله في المجتمعات ، تفرد الظاهرة الاجتماعية من درجة الخلل ولحظة الظلم إلى درجة التوازن ، ولحظة العدل بين الطبقات . . . ﴿ وَتَوَلَّى دَفْعَ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُسِدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ (البقرة : ٢٥١) . . . ﴿ أَوْنِ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ لَهُمْ ظُلْمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴾ (٢٥) الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله وتولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز ﴿ (الحج ٣٩ ، ٤٠) . . . «ومن أريد ماله بغير حق فقاتل فقتل فهو شهيد» (٧) . . .

فهذا الدفع الاجتماعي - الذي هو سنة الله في المجتمعات - هو أداة العودة بالعلاقات - إذا هي خرجت من دائرة التمايز المشروع والطبيعي في الرابطة الجامعة إلى دائرة التناقضات العدائية والممزقة لجامع الأمة وتضامنها - هو أداة العودة بالعلاقات الطبقية من إطار الخلل والظلم إلى إطار التوازن والعدل . . . لتظل الأمة هي الجامعة ، حاملة رسالة الإسلام ، العقيدة والشريعة والحضارة . . . وليست - كما في الحضارة الغربية - الطبقة هي حاملة الرسالة . . . البرجوازية - ورسالتها «الليبرالية - الرأسمالية» . . . والبروليتاريا - ورسالتها «الشمولية - الشيوعية» . . .

ثم . . . إن هذا الموقف المتميز للمنهج الإسلامي من علاقة الطبقة بـ «الأمة» ، هو الآخر مؤسس على مفهوم متميز لمعنى «الطبقة» في منهج الإسلام . . .

فإذا كانت «الطبقة» هي الشريحة المتميزة اجتماعياً في إطار الشعب أو الأمة . . . وإذا كان هذا التعريف لها هو مما يمكن الاتفاق عليه في مختلف المذاهب والحضارات ، فإن خلاف المنهج الإسلامي مع المناهج الغربية يأتي في المعيار والمعيار الذي يميز هذه الشريحة فيجعلها طبقة اجتماعية متميزة عن غيرها من الطبقات . . .

فتفي الحضارة الغربية نجد أن الوضع المادي - الاقتصادي - هو الأساس الأول والمعيار الأعظم في تمييز الطبقة اجتماعياً - وما نوح العمل في ذلك المنهج إلا سبيل

(١) رواه الترمذي - عن عبد الله بن عمرو ، عن الرسول ، صلى الله عليه وسلم .

لتحديد مستوى هذا الوضع المادي والاقتصادي . . . أما في المنهج الإسلامي فإن معايير تمايز الطبقات متعددة ومتنوعة ، ولا تقف عند العامل المادي وحده ، فنوع العمل ووظيفته في المجتمع ومكانته في الهيئة الاجتماعية يثمر تميز الطبقة اجتماعياً - حتى مع غيبة التماثل المادي والاقتصادي داخلها - لأن شرف العمل أو وضاعته ، وخطره أو ثانويته ، ثمر وباطا يصنع ويميز الطبقة اجتماعياً عن غيرها من الطبقات - وابن الفلاح الذي يتفلسف من طبقة الفلاحين فيصبح مهنيًا - طبيباً أو مهندساً أو عالماً أو رجلاً دولة أو قائداً عسكرياً - إنما يدخل في طبقة اجتماعية جديدة ، تميزه اجتماعياً ، حتى ولو لم يتجاوز مادي المستوى الاقتصادي الذي يوجد عليه أبوه الفلاح . . . وحتى مع بقائه عضواً في أسرة فلاحية . . . فليس بالعامل المادي والاقتصادي وحده تمايز الطبقات . . . كما أن هذا التمايز - لأنه في إطار الجماعة الأعظم - جامعة الأمة - لا يعرف القواصل الحادة ، على النحو الذي عرفته الحضارة الغربية في العلاقات ما بين الطبقات .



هكذا أقام المنهج الإسلامي وقيم العلاقة بين الفرد والطبقة . . . وبين الطبقات - في إطار الأمة ، على النحو الذي يحقق فيه الكل ذاته ووسائله ، عندما يكون التوازن - والعدل - الوسط - هو ميدان الاجتماع والالتقاء . . . فإذا اختل الأمر ، كان الدفع الاجتماعي والجهاد لإعادة العلاقات إلى صحتها ، ونفى عنوامل المرض وجرائمه منها . . . وليس لينفى طرف من الأطراف الطرف الآخر ، حالماً بالانفراد والاستغناء . . . إن الاجتماع والاشتراك - الأمة - التآليف - التساند بين الفرقاء المتعيزين - هو العدل . . . أما الانفراد - من الفرد أو من الطبقة - في السلطة السياسية أو سلطان المال - فهو عين الظلم وذات الطغيان . . . وصدق الله العظيم حين يقول ﴿ كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ ﴾ (١) ﴿ أَن رَّاهُ اسْتَغْنَى ﴾ (٢) (العلق : ٦ ، ٧) .

إن هناك حداً أدنى للعدل ، لا بد أن يتوفر للفرد : هو الإنصاف في القانون والحكم . . . والإنصاف في أمور المعاش . . . وفي كتاب عمر بن الخطاب - حول انقضاء - إلى أبي موسى الأشعري ، يقول : « . . . ويحسب المسلم الضعيف من

العدل أن ينصف في الحكم، والقسم . . .^(١) . هذا هو الحد الأدنى من العدل للفرد الضعيف، في منهج الإسلام . .

وفي العهد الذي كتبه الإمام علي بن أبي طالب إلى واليه علي مصر، الأشر التخي، حديث عن التمايز الطبيعي والواقعي بين طبقات الأمة^(٢)، وعن واجب الدولة الإسلامية حيال هذا الواقع الطبقي، وعن السبل لإبقاء العلاقات الطبقية في درجة التوازن ولحظة العدل . . يقول الإمام علي لواليه : . . . واعلم أن الرعية طبقات، لا يصلح بعضها إلا ببعض، ولا غنى ببعضها عن بعض، فمنها: جنود الله . ومنها: كتاب العامة والخاصة، ومنها: قضاة العدل . ومنها: عمال الإنصاف والرفق . ومنها: أهل الجزية والخراج . من أهل الذمة ومسلمة الناس . ومنها: التجار، وأهل الصناعات، ومنها: الطبقة السفلى، من ذوي الحاجة والمسكنة - (أي العاجزون عن الكسب والتحصيل) . . فالجنود حصون الرعية، وسبل الأمن . . ثم لا قوام للجنود إلا بما يخرج الله لهم من الخراج . . ثم لا قوام لهذين الصنفين إلا بالصنف الثالث من القضاة والعمال والكتاب . . ولا قوام لهم جميعا إلا بالتجار وذوي الصناعات . . .^(٣)

فالمطلوب، لتحقيق العدل، ليس الصراع الذي تنفي فيه طبقة بقية الطبقات، يزعم أن العدل مرهون بالمجتمع اللاتبقي . . وإنما العدل المطلوب سبيله إقامة التوازن بين الطبقات التي تعد وظائفها ضرورات اجتماعية تحقق للمجتمع ثمرات من الكسب المادي والفكري، والكسب الحافظ على المجتمع قدرته وحركته ومنعته . . لأن هذه الطبقات - كما يقول الإمام علي - : « لا يصلح بعضها إلا ببعض، ولا غنى ببعضها عن بعض » . .

ولعل هذا التساند الطبقي، والارتفاق الذي لا غنى عنه بين الطبقات، لعل أن يكون التفسير الأدق لقول الله، سبحانه وتعالى : ﴿ وَنَحْنُ قَسَمًا بَيْنَهُمْ فَعِثَّتْهُمْ فِي

(١) (تاريخ الطبري) ج ٤ ص ٢٠٣

(٢) جدير بالذكر أننا نعني به «الطبقة» الفئة والشريحة الاجتماعية المتميزة بطبيعة عملها وثمرات كسبها، ومن ثم يركزها الاجتماعي في إطار الأمة. وهذا المفهوم له «الطبقة» متبوع عن مفهومها في الفكر الاجتماعي الغربي، كما سفت إشارتنا.

(٣) (نهج البلاغة) ص ٣٣٧ - طبعة دار الشعب - القاهرة.

الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليشهد بعضهم بعضاً سخرياً ورحمنا ذلك خير مما يجمعون ﴿٣٢﴾ (الزخرف: ٣٢) . . . فالتمايز والتفاوت الطبقي - والمحدد بأنه درجات - هدفه - وهذا هو المعنى المناسب لـ «سخرياً» - هو التساند والارتفاق، وأن تكون كل طبقة هي للأخرى مرفق وسند وعماد . . . وليس المراد بسخرة الاستعباد والإذلال - التي هي عين الظلم الذي تنزه الله عن فعله وعن إرادته للناس - فالطبيعة وظواهرها وقواها قد سخرها الله للإنسان يرتفق بها ويستعين على عمارة الأرض وتزيينها . . . وكذلك التمايز الطبقي، ضرورة للتساند والارتفاق، عندما تكون العلاقات الطبقية في لحظة التوازن ودرجة العدل، لتكون الأمة، بأدائها الاجتماعي، كالفرق، وكالجسد الواحد، الذي وإن تكون من أعضاء متميزة، إلا أن العلاقات والروابط الصحيحة بين أعضائه المتعددة، تحقق له - بتمية الحوافز وإثارة الهمم - أداء موحداً لجسد واحد - حتى إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى! . . .

ولأن هذه هي «فلسفة الإسلام الاجتماعية»، وجدنا القرآن الكريم يجعل «المال» مال الله، سبحانه وتعالى، في ذات الوقت الذي يجعله مال الناس، بحكم خلافتهم فيه عن الله، فلقد قال خالقه وواهبه خلفائه فيه: ﴿وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾ (الحديد: ٧) . . . فجعل ملكية الرقبة . . . الملكية الحقيقية له سبحانه . . . وجعل للإنسان فيه ملكية المنفعة . . . الملكية المجازية . . . المحققة لمقاصد الاستخلاف في هذه الأموال، وذلك حتى ينفق الباب، دائماً وأبداً، أمام حركة المدفع الاجتماعي وأنصار العدل الاجتماعي كي يعيدوا أوضاع الامتلاك والاختصاص والحيازة في الأموال إلى درجة التوازن ولحظة العدل، التي تنفي الخلل والظلم، وتحقق مقاصد الاستخلاف . . . فإذا غدا المال (دولة بين الأغنياء) جاز، بل وجب إعادة التوازن بين الفرقاء، بتأسيس التفاوت بينهم على المشروع من الأميابة والحلال من الثمرات.

وفي نطاق المستخلفين وجدنا القرآن الكريم يضيف مصطلح «المال» إلى ضمير الجمع في سبع وأربعين آية - (أموالكم) و(أموالهم) - وإلى ضمير الفرد في سبع آيات - (ماله) - (ماله) - . . . فلا ينفرد جانب دون الآخر بحق الاستخلاف.

ولعل في تأمل الآية الكريمة التي تشرع لنوع العلاقة بين المستخلف في المال

وبين الله، الذي استخلفه، ثم بينه وبين أصحاب الحقوق في هذا المال - وهي علاقة
الواسطة والسبب بين الراهب وبين أصحاب الحقوق - لعل في تأمل الآية التي تشرع
لذلك فتقول: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ...﴾ (النور: ٣٣) ما يعجد هذا
المعنى الذي نلح على إبرازه... فالمالك مال الله، وهو قد آتاه حائزه ليؤتي منه
أصحاب الحقوق... فالخائر «واسطة»، والحيازة وظيفة اجتماعية واقتصادية لمصلحة
المجموع.

ثم لتأمل صنيع عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، مع الصحابي بلال بن
الجارث، و«الإقطاع» الذي أقطعه إياه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لقد سأل
بلال الرسول أن يقطعه أرضاً واسعة، فأقطعهها له - وكان ذلك سبيلاً لإحياء الأرض
الموات أو زراعة الأرض التي لا صاحب لها - لكن بلالاً حجز هذه الأرض، دون
أن يزرعها، بحجة أنه ضاحكها، يفعل فيها ما يريد... لكن عمر رأى أن في ذلك
إخلالاً بالتوازن والعدل الذي يجب أن يحكم علاقات الملكية والحيازة في الأموال،
كي لا تكون دولة بين الأغنياء، يحوزون أكثر مما يطيقون ويحتاجون، بينما لا يجد
الآخرون ما يحتاجون... فأراد عمر العودة بهذه العلاقة - بين بلال والأرض - من
درجة الخلل والظلم إلى درجة التوازن والعدل، وذلك بأن تقتصر حيازته على ما
يطيق زراعته، وأن يعطى البزائد لمن يحويه ويستثمره... ولما جادل بلال في ذلك،
قسره عليه عمر، بل وسن قانوناً ينظم أمر هذه الإقطاعات، ويضمن إعادة العلاقة
بالأموال - إذا هي اختلت - من درجة الظلم والخلل إلى درجة العدل والاتزان...

لتأمل صنيع عمر هذا من خلال كلمات الحوار الذي دار - عنيماً - بينه وبين بلال
ابن الجارث، والذي بدأه عمر، فقال لبلال:

- «إنك استقطعت رسول الله أرضاً طويلة عريضة، فقطعها لك... وإن رسول
الله لم يكن يمنع شيئاً يسأله، وأنت لا تطيق ما في يدك!...»

- أجل!...

- فانظر ما قويت عليه فامسكه، فما لم تقدر عليه فادفعه إلينا نقسمه بين

المسلمين -

- لا . لا أفعل ! هذا شيء أقطعته رسول الله . .

- إن رسول الله لم يقطعك تحت حذوة عن الناس ، وإنما أقطعك لتعمل ، فخذ منها ما قدرت على عمارته ، ورد الباقي .

- لا أفعل .

- والله لتفعلن .

وأخذ عمر من بلال ما عجز عن عمارته فقسمه بين الناس . ثم خطب الناس : « من أحبنا ميتة فهي له . ومن عطل أرضنا ثلاث سنين لم يحمرها فحشاء غيره » فحمرها فهي له . . . (١)

فتحن هنا أمام تطبيق حقائق لفلسفة الإسلام في استغلال الناس في الأموال عن الله ، وتحديد آفاق ملكيتهم وحيازتهم لها بحدود عهد الأمت خلاف . . ولما تم توحيد المذهب الإسلام في الإقرار بالتمييز الاجتماعي والطبقي ، منع الخرص على أن تكون علاقات التمايز بين طبقتيها عند لحظة التوازن والعدل - الوسيط - فإذا حدث الخلل والظلم - عاد المنهج الإسلامي بهذه العلاقات - كما صنع عمر مع بلال بن الحارث - إلى درجة التوازن والعدل . . فهو لم يبلغ حيازة بلال للأرض الغناء كاملاً ، وإنما وقف بها عند حدود التوازن والعدل . . فخذ منها ما قدرت على عمارته ، ورد الباقي إلينا قسمة بين المسلمين . .

هنا تنشأ وتصبح العلاقات بين الأفراد ، والطبقة ، والأمة . . وتظل الوسيطة الإسلامية الجامعة المعيار الذي يرشد هذه العلاقات ، ويضمن لها البقاء في توجه التوازن لحظة العدل ، ومبدأ رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، الذي يقول : «الوسط العدل . جعلناكم أمة وسطاً» (٢) . . .



(١) - محمد بن آدم (الإخراج) من ٩١ - ٩٣ طبعة القاهرة سنة ١٣٧٤ هـ - وأبو عبيد القاسم بن سلام (كتاب الأموال) من ٣٨٢ - ٣٨٤ ، طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩ م .
(٢) - رواه الإمام أحمد .

الوطنية.. والقومية.. والجامعة الإسلامية

الإسلام هو فكرة الأمة - «أبديولوجيتها» - . إنه جامعة عقيدتها وشريعتهما وخصائرها، ومهجه هو الموجه لفكرها وعملها في كل الميادين . . . فهو الرابطة الأم، وله الانتماء الأول والولاء الذي لا يعلو عليه سواه . . .

وإذا كانت النبوة والرسالة والوحي - أي الإسلام - هي التي ميزت النبي، يصلح الله عليه وسلم، عن البشر الآخرين، فإن موالاة وتصرفه والانتماء إليه، ونطاق أهله وبيته، جميعها تعني الموالاة والانتماء إلى هذا الإسلام الذي بلغ الرسول ورسالته إلى العالمين . . . وفي ضوء هذه الحقيقة، حقيقة انتماء المسلم إلى الإسلام وولائه له، نفهم معنى الآية الكريمة ﴿الَّذِي أُوتِيَ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجَهُمْ أَمْهَاتُهُمْ﴾ (الأحزاب: ٦) فالسالمون، بالإسلام، هم آل النبي وأهله، لأنهم آل الإسلام وأهله . . . رابطة وجامعة تعلو على روابط الأنساب والأعراق والأموال والأوطان . . . إلخ . . . لقد حدثنا القرآن الكريم عن المعنى الإلهي لمصطلح «الأهل» . . . عندما عرض قصص نوح مع ابنه الذي عصى . . . ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ (٥٠) قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تُصَلِّيْهِ مَا لَيْسَ لك بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (هود: ٤٥، ٤٦) .

وفي ضوء هذه الحقيقة نفهم معنى الآية الكريمة ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (التوبة: ٢٤) .

وفي ضوء هذا المعنى نقرأ قول رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون أحب إليه من نفسه» (١). ونقرأ جواب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، على سؤال الصحابي أبو رزين العقيلي، عن هذا ما له:

«يا رسول الله، ما الإيمان؟»

قال: «أن تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، وأن يكون الله ورسوله أحب إليك مما سواهما، وأن تحرق بالنار أحب إليك من أن تشرك بالله، وأن تحب غير ذي نسب لا تحبه إلا الله، عز وجل، فإذا كنت كذلك فقد دخل الإيمان في قلبك كما دخل الماء للظمآن في اليوم القاطظ» (٢).

ذلك هو مقام جامعة الإسلام في فكرته، وتلك هي حجة انتماء المسلم وولائه لهذه الجامعة، إنها الجامعة الأم، والانتماء الأول، والولاء الذي لا ينضب الشفيع.



لكن... هل من مقتضيات ذلك ألا يكون للمسلم ولا آخر ولا انتماء لشيء آخر غير الإسلام وجامعته؟ بمعنى هل كون الولاء للإسلام والانتماء إليه هو الأول والأعلى يقتضي أن يكون هذا الولاء والانتماء هو الوحيد في حياة الإنسان المسلم والجماعات المسلمة؟... حتى ولو لم تتناقض هذه الولاءات والانتماءات مع الولاء للإسلام والانتماء إليه؟

على طبيعة الإجابة عن هذا السؤال بتحديد موقف المنهج الإسلامي من العلاقة بين ولاء الإنسان «للوطن» واللقوم» - وأنشأهما من الرسول التي يمنحها الناس ولأهلهم واليها يتفنون - وبين ولاء الإنسان للإسلام.

وتجدر لنا أن الإسلام - وهو دين القطرة - لا طمرت الله التي فطر الناس عليها لا قبل خلق الله ذلك النجس القسيم» (الروم: ٣٠) - بما له من شمول للنسب الثاني وآخرهم - هو دين يتعامل مع «الواقع»، فلا يتجاهله، ولا يقفز عليه، وإنما يعالجه.

(١) رواه البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد.

(٢) رواه النسائي وابن ماجه والإمام أحمد.

ويجيد صياغته على نحو دائم حتى تظل الشريعة هي المعيار الذي يحكم حركة هذا الواقع وتطوره في دنيا المسلمين . . . والإسلام إذاً يتعامل مع «الواقع» من خلال «الإنسان» الذي لا يستطيع أن يحيا في الواقع ويتعامل معه إلا إذا أقام بينه وبينه شبكات متعددة، بل ومعقدة من العلاقات، فهو يحب ويكره، ويحبذ ويرفض، ويقيم ويهاجر، ويتبنى ويتحول . . . إلى آخر العالم المتشابه والمعقد الذي يمثل تفاعل النفس الإنسانية مع الواقع الذي تعيش فيه . . .

وإذا نحن اختكنا إلى الخطوة التي نقر الله النفس الإنسانية عليها، فستجد هذا الإنسان - وذلك «ثابت» من ثوابت حياته، عبر الزمان والمكان والحضارات والمعتقدات - يمتح خاصية أهله الأقربين بدرجة أحسن من الحب والولاء والاعتماد . . . ويمتح محيطه الأقرب، الذي هو وعاء ذكريات نشأته وتكوينه، درجة خاصة من الحب والولاء والاعتماد . . . وأن اللغة التي يتحدث ويقرأ بها هذا الإنسان، تتيح له مع من يشاركونه فيها مستوى خاصا من التلاحم في العادات والتقاليد والأعراف، وفي الانتماء في بؤرة الثقافة والتراث المكتوبين والمنطوقين بهذه اللغة . . . إنك فتحن بلزاه ألوان ومستويات من «الرموز» التي يستجيبها الإنسان بفعولته السوية، ألوانا من الولاء والانتماء، فعمل في شيء من ذلك ما يعارض ويتناقض مع حقيقة أن الولاء الأول والانتماء الأول، بالنسبة للمسلم، هو للإسلام وجامعته . . . ٩٩ . . .

إن جواب هذا السؤال لا يصلح فيه: «نعم» أو «لا» مطلقة، دون ضبط وتقييد . . . فالإسلام هو جامعته الأولى . . . لكنه ليس الجامعة الوحيدة . . . ولتحت مظلة الإسلام وفي أحضان محيطه يحل الواقع الإسلامي بمرور عديدة يستجيبها الإنسان المسلم بمقادير ودرجات من الولاء والانتماء . . . والكفايش بين ولأء المسلم لإسلامه وبين ولائه لأهله وعشيرته وشعبه وقومه، أمر جازم ويمكن، بل وحقيقة واقعية قائمة، ولكنه مشروط بانتفاء التعارض والتناقض بين مضماني هذه الرموز من «والى الولاء» ودرجات الانتماء وبين المضمون الأعم والأشمل - الإلهي - الذي يعنيه وباط الإسلام وجامعته بالنسبة لكل من ذاك بهذا الدين . . . أي أنه مشروط باتساق دوائر الانتماء الجزئية مع إطار الانتماء الأول والأعظم والأشمل - الإسلام - أنماط الميكانات الجزئية في البناء الواحد والمتكامل، دون تناقض أو تضاد . . .

● قولاء المسلم لوالديه، إذا كانت المعايير الإسلامية هي الحاكمة له والقاضية فيه، كان لبنة من لبنات الولاء الأعظم للإسلام.

■ رغب المسلم لوطنه - بالمعنى الإقليمي - الذي هو جزء من الواقع المعيش - إذا حكمته شريعة الإسلام، التي تدعو هذا المواطن المسلم إلى أن يخص الأقربين منه محروقه، وإلى أن يرقى بعموان محيطه، تحقيقاً لرسائله كخليفة عن الله في هذا المحيط... وإلى أن يجاهد لحماية بقعة هذا الثغر الإسلامي الذي يقيم فيه... إذا حكمت شريعة الإسلام حب المواطن للمسلم لوطنه الإقليمي والالتزام له وولاءه لمصالحه المشروعة كان ذلك، أيضاً، لبنة من لبنات الولاء الأعظم والأشمل للجامعة الإسلامية.

● وإذا جمعت اللغة - بما تمثل من وعاء للفكر والتكوين النفسي - وعما تعني من أداة للتخاطب والتفاعل وتحقيق المشاركة والأصاق القومية - إذا جمعت اللغة بين الإنسان المسلم وبين قومه على الولاء والالتزام لهام نهائية فيها خدمة الإسلام وأهله، وبها يقترب المسلم - المنطلق من دائرة الوطن - وعبر «الدائرة القومية» - يقترب من الإخاء الإسلامي الأعم والجامعة الإسلامية الأشمل... فحين ولا شك يبرز لون من الالتزام القومي هو الأخر لبنة في البناء الأعظم الذي تتمثل فيه الجامعة الإسلامية.

إذن، فعدد رموز الولاء والالتزام - فوق أنه حقيقة من حقائق الواقع الإنساني - لا تعارض ولا تناقض بينه وبين حقيقة أن الولاء الأول والالتزام الأعلى للإنسان المسلم إنما هو إلى جامعة الإسلام، طالما كانت مضامين هذه الرموز متسقة مع الحيز الجامعي لرابطة الالتزام الإسلامي... وطالما كانت هذه الولاءات الأدنى بواعث للجهاد الذي لا تتفعل عبوة فريسيه عن الغاية الأعم والهدف الأسمى: أن تكون جامعة الإسلام هي السياج الذي يحتضن كل دوائر ورموز الولاء والالتزام الصغرى والجزئية والوحلية في دنيا المسلم وعالم الإسلام، وأن تكون هذه الدوائر الصغرى وزجات سلم ترقى بالجهاد الإسلامي إلى الغاية الكبرى: هي الإسلام، ووحدة أمته، واستقلال دياره، وتحديد شأنها بالهضبة الإسلامية المنشودة.

لقد علمتنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أن محيز بين أحب المواطن لا وبين

تحول هذا الحب إلى التقويض المعوق للانتماء الأعظم برسالة الإسلام وجامعته . . .
لقد أحب مكة - كموطن - ونعم شرك أهلها، واستطاعهم الدعوة إلى حد الحصار -
حتى لقد خاطبها لحظة فراقه لها عند الهجرة، فقال: «إني أحب أرض الله إلى،
ولولا أن قومك أخرجنى ما خرجت» (١) . . . وهو حبيب عميق ودائم التدفق، كان
يحاوره، صلى الله عليه وسلم، بالملئمة، حتى لقد كان يدعو به أن يحبيب إليه
المدينة حبه مكة . . . فيقول في دعائه: «اللهم حبيب إلها المدينة كحبيب مكة أو
أشد» (٢) . . . وذلك حتى يقاوم أو يعادل هذا الحب والحنين . . . كما كان يدعو الذين
يهيجون ذكريات مكة في قلبه أن يترفعوا، حتى تنقر القلوب فلا يزيد حزنها . . .
فجمع، صلى الله عليه وسلم، بين هذا الحب العظيم لوطنه، وبين الولاء الأول
والانتماء الأعظم للإسلام، بل ووظف حبه مكة طاقة تحرك الشوق لفتح الإسلام
إياها . . . فكان حب الوطن - حتى وهو مشرك الأهل - حلقة في سلسلة الاتصاف
لجامعة الإسلام . . . وغير خافية دلالات تعلق وجهه، صلى الله عليه وسلم، في
السماء، داعياً ومتمنياً أن تتحول القبلة إلى مكة، حتى قبل أن يدخل أهلها في دين
الله أفواجا . . .

كذلك علمنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أن تميز بين الولاء الحق والحب
العاقل ليقوم، وبين العصبية الظالمة في هذا الانتماء . . . فالأول مقبول، لا لأن
الإسلام لا يمارسه، فحبيب، إنما لأنه حلقة في سلسلته، وخطوة على طريق
جامعته الكبرى، ولية في بنائه الأعظم . فلقد نهى رسول الله، صلى الله عليه
وسلم، عن عصبية الجاهلية، الممزقة للشمل، والمؤسمة على العرق والدم، والتي
لا تميز بين المقصود العادل وغير العادل لاجتماعها وحبيبها، فقال: «دعوها فإنها
فتنة» (٣) . . . بل علمنا أن رابطة القوم إنما يجب أن تتأسس على المعايير «المختارة»
إنسانياً، وليس على المعايير التي لا يدعيها للإنسان، كاللغة والثقافة هي معيار
رابطة القوم وجامعتها، وبها يصار بلال الحبشي وحبيب الرومي وسلمان الفارسي
هزباء، عندهما اختاروا الحرية لغة ومشغواً أفكارها الإسلامى الولاء والانتماء . علمنا
الرسول ذلك، عندما خطب فقال: «أيها الناس، إن الرب واحد، والآب واحد .

(١) رواه البخاري، وذلك عن الموطأ والإمام أحمد .

(٢) رواه البخاري، والترمذي .

وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي»^(١). وعندما سأل الصحابي وأئمة بن الأشعث رسول الله صلى الله عليه وسلم، عن موقف الإسلام من حب الإنسان لقومه؟... وهل يدخل ذلك في عصبية الجاهلية التي نهى عنها الإسلام؟ كان تمييز الرسول بين ألوان الحب للقوم تبعاً للضمير... فمضمون الحب والولاء... فلقد سألته وأئمة...
 «يا رسول الله، أمن العصبية التي يحب الرجل قومه؟»^(٢)
 «فأجاب الرسول: لا، ولكن من العصبية أن ينصر الرجل قومه على الظلم»^(٣)

إن هذا الحب الذي يمتحه الإنسان لقومه إذا ما تأمس على المعايير والمضامين العادلة، فالتقى التناقض بينه وبين معايير الإسلام وروابطه وقيمه ومبادئه، هو رابطة انتماء بشرية وواقعية، بل وفطرة إنسانية، لا يتجاهلها الإسلام، ولا ينكرها أي مستنكر، بل إنه يستثمر طاقاتها وإمكاناتها في إقامة دولته وتوحيد أمته وتطبيق شريعته... ومن هنا نستطيع أن نقول: إن «العصبية القومية» - بهذا المعنى - الذي لا يتناقض مع الفكر الإسلامي وخصائجه - هي لون من طاقات «الواقع الإنساني» وأسلحة «الإمكانات البشرية»، على الإسلاميين أن يوظفوها لخدمة فكرية الإسلام ووحدة أمته وجامعة دياره، لا أن يهملوا طاقاتها وأسلحتها، فضلاً عن أن يهتروا الوقت والجهد في الصراع ضد هذه الطاقات والإمكانات...^(٤)

وإذا كانت هذه القضية - قضية العلاقة بين «العصبية القومية» - كدالة انتماء خاصة - وبين «الجامعة الإسلامية» - كسياج الانتماء الأول والأعم لأمة الإسلام - هي واحدة من القضايا التي أثارت وتشير الجدل الفكري والصراع السياسي بين «الإسلاميين» وبين عامة «القوميين»، في واقعنا الفكري والسياسي... فإننا أخرج مما تكون في هذا المقام - مقام تحليل هذه السمة من سمات المنهج الإسلامي - إلى الضغط والتحتيد - وأيضاً التذكير - لعدد من المفاهيم، ويعد من حقائق ووقائع التاريخ...

(١) (تأليف تاريخ ابن عسافر) ج ١، ص ١٢٨... طبعته دمشق.

(٢) (روايت ابن ماجه والإمام أحمد).

هذان شمول الإسلام، الدين لكل شئ من الدنيا، لا يعنى الإلغاء والتجاهل لشئون الدنيا هذه، وإنما يعنى ضبطها بمعاييرها وحكمها بما يفقه وتوظيفها لخدمة مقاصده في الحياة والعمارة.

وإن شمول الإسلام دين الجماعة ورسالة الأمة، لا يعنى التجاهل ولا الإغناء للناحية الفردية أو الأسرة أو القبيلة أو العشيرة أو الشعب، وإنكارنا لهذه الكيانات الجزئية والداخلية من خصوصيات وتميزات، وإنما يعنى توظيف كل هذه الوحدات في إطار البناء الأعم والأشمل، بناء الأمة والجماعة، كيانات جسيمة تمثل فيه البناء الواحد المخصوص.

وبكذلك حال أمة الإسلام الواحدة، المؤسسة على معيار الاعتقاد الإسلامى الواحد، كذلك هي حالها مع اللبانات التى تتضمنها، لبانات الشعوب والقبائل. فإذا كانت هناك أمة الانتماءات الجزئية، وتوجهات أصحابها متسقة مع الفكرية الإسلامية، موطنة لبناء وحدة الأمة وتحقيق نهضتها وعزتها، فإنها تصبح طاقات إنشائية فاعلة لمصلحة الهدف الإسلامى العام.

• إن «العصبية» مصطلح يشير إلى التمسك لدى المسلمين بـ... وهذا واقع فكري يدعونا إلى بحث مضمونه في ضوء معايير الإسلام، وإلى النظر في إمكانات توظيفه في خدمة الإسلام، على ضوء التمييز بين الضاميين المتعددة، بل والمختلفة التى توسع على قلبه، والتي تحدد له اتجاه ونطاق الحركة والفعل والتأثير.

ويادى ذي بدء: فإن «العصبية» متصدر من المصداق النسبية، منسوب إلى «العصبة»، الذين هم «قوم الرجل الذين يتعصبون له»^(١). فالعصبية هم «القوم» الذين يشتركون في رابطة النسب والاجتماع. والعصبية القومية هي الطاقة والحركة الداعية إلى نصرة القوم، فهي الرابطة القومية والحمية القومية، والغاية من دعوتها وحركتها: العمل لتصرة القوم الذين يجتمع فيهم الإنسان بروابط النسب والاجتماع.

فحين إذن أمام طاقة مؤسسة على عوامل موضوعية وحقائق واقعية، لها إطار انتماء محدد بروابط النسب والاجتماع - القوم - ولها آفاق وغايات هي التقدم للقوم

(١) الشروى أبدي (القوم والمخط).

على غيرهم من الأقوام، هذا هو معنى القومية، التي تبحث عن مكانتها - إن كانت لها مكانة - في إطار الأشعاع الإسلامي العام..

وفي الجاهلية، التي جاء الإسلام ليخرج الناس من ظلماتها إلى نور الله، كان لأفق القوم - العشيرة - إطار ضيق، هو إطار القبيلة، ولمعار تميزها عنى محدود غير الدم والنسب والجنس والعرق.. فلما جاء الإسلام برسماته العالمية ودعوتها الجامعة، وأقام دولته بالمدينة بعد الهجرة، وأبناه لا يتجاهل هذه الأطر واللبات، وروابط الانتماء.. وأيضاً لا يفت جد أفاقها ومغائرها، وإنما وجدناه يوظف هذه الكيانات القبلية والعشائرية - القومية - في الكيان الأهم للأمة، كما وجدناه يتغلب بمضمونها من مطلق العنصرية - حب القوم والدعوة لتسويةهم - إلى حيث يضبط هذا الحب وهذه العنصرية بمعايير عقل الإسلام.. فديتور دولة المدينة، وهو يتخذت عن وعيها - الأمة الجديدة - عند قبائلها، وتحدث عما لها من حقوق وواجبات.. فهو لم يتجاهلها، وأيضاً لم يتركها، كما كانت مفردة وثابتة بذاتها.. ثم هو قد جدد لوجودها ولدعوتها وحركتها المضامين الإسلامية التي تتناظر فيها: البر دون الإنم، وضاء الدولة التي تنهض بدعوة الإسلام فتحملها إلى العالمين.. إنه التطوير، إذن، لهذه الكيانات القبلية والعشائرية - القومية - في وظائفها، وفي أفاق حركتها، وفي مضمون الدعوة والرسالة التي تحملها، والتي غدت دعوة ورسالة الإسلام.. التطوير، وليس الإلغاء، باختصار شديد، غلبت «القومية» و«عنصيتها» - ككثافة انتماء صغرى - في خضعة الدعوة الإسلامية العالمية، كمجرد لبنة في بناء أمتة المستوعبة - تحت رايات الإسلام - القبائل والشعوب والقوميات..

ولأن هذا هو صلب الإسلام وإجماره، في هذا الميدان، وجدناه يميز بين لوتين من ألوان حب الإنسان لقومه وولائه لهم وانتمائه إليهم وحركته في سبيل نصرتهم.. وكان المضمون هو معيار هذا التمييز.. فإذا كانت العنصرية على الظلم - أي إذا غاب العدل الإسلامي كمضمون للانتماء القومي والعنصرية القومية - كانت «عنصرية الجاهلية» التي نهى وينهى عنها الإسلام.. أما إذا كانت الحمية القومية موقوفة في نصرة الدولة الإسلامية، وملتزمة في حركتها بالمضامين الإسلامية، فزائها، والحالة هذه، منهم في كثافة الإسلام، ولبنة في بنائه، وكثيصة وطاقة في جيشه العام..

وعندما كان الناس حديثي عهد بالإسلام، تحسّن بهم الحميّة إلى أفق الانتماء القبلي بمضامينه غير الإسلامية، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، يناهز إلى التذكير بالمعاني الإسلامية والمضامين الإسلامية للاهتمام، ويحذّر من التكوّن على الأعقاب إلى الأفق الضيق الذي كان للعنصرية القومية قبل الإسلام. . . فالإسلام يريد الحميّة التي توسّع دائرة الأمة، وترسخ وحدتها، وتطهّر حركتها بالمضامين الإسلامية، أما إذا كانت الحميّة تركزها عن هذا التوجه الإسلامي، ورثة من المضامين الإسلامية، فتلك هي عصبية الجاهلية التي كان يهاجر بالنهاي عنها والتعذير منها رسول الله صلى الله عليه وسلم. . . فمن أبي هريرة: رضي الله عنه، أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة، فمات ميتة جاهلية، ومن قاتل مجتهداً فميتة^(١)، يغضب لعصبية، أو يدعوا إلى عصبية، أو ينصر عصبية، فقتل، فقتلته جاهلية، ومن خرج على أمّتي، يضرب برّها وفاجرها، ولا يحاش من مؤمنها» ولا يفي للذي عهدته عهد، فليس مني ولست منه. . .»^(٢).

تلك هي «العصبية» التي انتهى عنها. . . إنها العصبية بمضمونها وأفقها الجاهلي، والتي تقطع فراقنا عن المضمون الإسلامي للعصبية، وعن أفق «الأمة العالمية» إلى إطار «العصبية القبلية» . . .

ولقد حذّر رسول الله صلى الله عليه وسلم، هذا الأمر في مواطن آخر: «عندما سأله الصحابي وأبلة بن الأحمق:

يا رسول الله، ما العصبية؟

قال: «أن تعين قومك على الظلم»^(٣).

تلك هي العصبية الجاهلية، التي نهى عنها، فقال: «ليس منا من دعا يدعوى الجاهلية»^(٤). وقال: «اعزّوها فإنها عبيبة»^(٥).

(١) رواية ضعيفة، إلى أن يعين فيها الحق من الباطل، كناية عن الغلبة وفقدان الزيادة الواضحة.

(٢) رواه مسلم.

(٣) رواه أبو داود.

(٤) رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد.

(٥) رواه البخاري والترمذي.

أما إذا كان الانتماء والولاء والعصية - المدافعة - عن القوم والعشيرة، محكومة بمعايير عدل الإسلام، وموظفة لخدمة دعوتهم وخير كتهم وأمتهم، فإنها تكون لبنة إسلامية في بنائه العام، وعن هذه الحقيقة يقول رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فيما يرويه سراقه بن مالك بن جعشم: «خطبنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال خيركم المدافع عن عشيرته ما لم يأثم» (١).

بل لقد رأينا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يضع الغداء والقتل في سبيل الأهل - العشيرة والقوم - في مرتبة «الشهادة»، كحال القتل في سبيل المال والنفس والدين: «من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد» (٢).

فتتبع معادير الولاء والانتماء، لا يخرجها ولا يخرج الحمية لها والغلاء في سبيلها عن الدائرة الإسلامية، لأن المعيار في كل ذلك هو مضمون هذا الولاء؟ وفي ختمة أي شيء هذا الانتماء؟

• وإذا كان التدين بالدين، وإقامة شعائره، على المستوى الفردي، هو ما يستطيعه الإنسان دون عصية يركن إليها أو منعة يعتمد في ذلك عليها، فإن القرآن الكريم، والسنة النبوية المفسرة له، يحطمان أن انحصار الرسالات السماوية، وسيادة شرائعها، وتأسيس «الدول» التي تحمي الدين وتنهض بالدعوة إليه، لا يندلجها من العصبية والحمية والمنعة، التي توطن في هذا السبيل.

ففي الله لوط، عليه السلام، لم تستعمر دعوته حيث بعث، لأفطار هذه الدعوة إلى العصبية والمنعة والعصية التي تدور عنها وتؤسس لها البيان: «وإذا كان القرآن الكريم يعلمنا أنه من بين الله في الرسل والرسالات أن تحلث الطاعة للرسول ورسالته «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (النساء: ٦٤)». «فإننا نتعلم منه، كذلك أن «إذن الله» هذا يتجسد في منبيل ووسائل وعوامل وأسباب، منها العصبية التي يصطفها الله ويهيئها لتأسيس بيان قواعده الرسالية، حتى تبقى وتستقر بين الناس».

(١) قوله أبو داود.

(٢) رواه الترمذي.

لقد وقف نبى الله لوط وفقه الضجج والاستكاثرة عندما خلد له قومه ، فافقده
المنعة والعصبة : « قال لو أن لى بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد » (هود : ٨٠) .
وتحدث المفسرون عن هذا المعنى فقالوا : لقد قال - على جهة التمجيع والاستكاثرة -
« لو أن لى بكم قوة » أى أنصاراً وأعواناً ، ومزاد لوط بالركن : العشيرة ، والمنعة
والكثرة . (١)

وجاءت السنة النبوية فى تفسيرها لهذه الحقيقة ، فوضعت يدنا على أن الله ،
سبحانه وتعالى ، قد جعل من مثته فى الرسالات والرسول استنادها إلى المنعة
القومية حتى يكتب لها من القيام والرسوخ ما لم يكن لدعوة لوط عليه السلام .
عن أبى هريرة ، رضى الله عنه ، عن النبى ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : « قال
لوط لو أن لى بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد » فقال : قد كان يأوى إلى ركن
شديد (٢) ، لكنه عنى عشيرته ، فيما بعث الله ، عز وجل ، بعثه نبيا إلا بعثه قى قروية
قومه . . . وإلا لى منعة من قومه . . . (٣)

فى ضوء هذه السنة من سبق الله فى الرسل والرسالات نرى دور المنعة
والشعب والحجة القومية ودور عصبة العشيرة فى الدعوة المحمدية ، فى طورها . .
الملكى . . . والمدنى ، وفى تأسيس الدولة الإسلامية ، على عهد رسول الله ، صلى
الله عليه وسلم ، وفى العهد الراشد أيضا . .

لقد كانت قريش « خيار العرب » . وكانت « هاشم » خيار قريش . . وكان
محمد ، صلى الله عليه وسلم « خيار هاشم » . فهو - كما قال - خيار من خيار من
خيار . . . هكذا اصطفاه الله فى الذروة من قومه ، حتى تكون منعتهم له وحيثهم
القومية سبيلا من سبل الانتصار لدعوة الإسلام . . وإذا كان موقع الحماية التى
أقامها له عمه أبى طالب وهو على وثنية قومه - التحصين للدين العصبية القومية -
حتى فى صيرتها الجاهلية - فى دعوة الإسلام . . فإن هذه الحقيقة تحتاج إلى مزيد
من التأمل والاعتبار . .

(١) القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ج ٩ ص ٧٨ .

(٢) وأنهم ملائكة الله الذين حفظوه .

(٣) رواه الإمام أحمد .

إنه الصراع الذي دار بحكمة بين التوحيد الإسلامي وبين الشرك الجاهلي، لم يكن طرفاه، فالأما المؤمنون وحدهم في مقابلة كل المشركين؛ ذلك أن عامة وجيلة بني هاشم وبني المطلب، حتى من لم يسلم منهم، قد أحاطوا الرسول - ومن ثم دعوته - بالتبعية - بسياس من الحماية والتأييد، انطلاقاً من العصبية والحمية، عصبية الأهل وعصبية العشيرة... حتى لقد دخلوا جنباً في شنت بني هاشم، وخرجت المقاطعة الاقتصادية هناك على كل «قوم الرسول»، مسلمين وغير مسلمين... ويعبارة المحدث والمؤرخ ابن عبد البر (٣٦٨-٤٦٣ هـ، ٩٧٨-١٠٧١ م) قلقد دخلوا جميعاً مع رسول الله في الحصار «مؤمنهم وكافرهم، عالمهم ومنهم، والكافر حمية...» (١). وهكذا - وعند اللحظة الأولى - هدد الله القلة المؤمنة إلى الاستفادة بطاقة العصبية القومية وسلاح حمية العشيرة في نصرة الإسلام.

وعندما انتهت ضغوط معسكر الشرك على «قوم الرسول» كى يسلموا لهم، صعد «القوم» حتى وهم على شركهم، وكاف جوابهم بلسان عمه أبي طالب: «والله لا تسلمه حتى يموت عن آخرنا» (٢).

وإذا ثبتنا أن نعلم الأثر الذي أحدثته «تراجع» - وليس «زوال» - هذه المنفعة والعصبية القومية، أثر ذلك على الرسول ودعوته، يفعل وفاة عمه أبي طالب، فيكفى أن تشير إلى تسمية الرسول - صلى الله عليه وسلم - غلام وفاة أبي طالب، «علم الحزن»! واضطراره إلى أن يعرض نفسه على القبائل، كفى تحجبه أو تحجيره - فتشبه له عصبية الجوار، حتى لقد ذهب إلى الطائف، حارماً ذلك على نفسه، فلقى هناك من الغتت والإيذاء أشد مما رأى يوم «أحده» - على حين يقول المؤرخين - (٣).

وإذا كان هذا مجرد مثال على دور العصبية القومية، عندما يحسن المسلمون توظيفها في خدمة الدعوة إلى الإسلام - كما حدث في الحقبة المكية - فإن في أحداث تأسيس الدولة الإسلامية الأولى، نبيضة العقبة، شواهد على أثر العصبية وحيويتها ومنعتها في تأسيس دولة الإسلام - كان الرسول - صلى الله عليه وسلم -

(١) ابن عبد البر (المؤرخ في الحصار المكي والسير) من ٥٠.

(٢) المصدر السابق، من ٥٨.

(٣) المصدر السابق، من ٦٥-٦٧.

يحضر وبعد لهجرة من مكة إلى المدينة، وشهياً لإبرام عقد التأسيس للدولة الإسلامية . وفي هذا اللقاء بالعقبة كان التأسيس للعصبة الجديدة، التي تضم لها في المدينة، المنعة الجديدة والمدينة لمتعة قومه الذين سيقاتلونهم . . فلم تكن القضية، فقط، قضية «حين» يتلون به من آمن من الأوس والخزرج، ومقيسوك شعائره، وإفاحتاته، أيضاً، أمر تأسيس «لدولة» هذا الدين، التي لا بد لها ولقائدها من المنعة والعصبة والحماية التي تهمل دينه وليدولة الانتصار في هذا التطور الجديد للوطن الجديد .

ويشاء الله أن تسهم «عصبة العشيرة النسيبة» في الاستيحاء والاطمئنان إلى تأسيس هذه «العصبة التعاقدية» في ليلة العقبة . . فالعباس بن عبد المطلب - هم الرسول، صلى الله عليه وسلم - وكان يومئذ على دين قومه - قد صخب النبي إلى حيث اجتماعه عملي الأوس والخزرج، ليستوثق ويطمئن على تأسيس المنعة والعصبة التي تحمي وتحمي دعوته في الوطن الجديد . . ويبرز لنا معاني هذه الحقيقة - حقيقة دون العصبة والحماية والمنعة القومية - قومية النسب والعشيرة، وقومية الإخاء التعاقدية المؤسسه على الإسلام وعقيدته - تبرر لنا هذه المساعي ونجني نقرأ نص الحديث الذي يحكي وقائع البيعة - بيعة العقبة - . . .

فمن عبه الله بن كعب - وكان من أهل الأنصار - عن أبيه كعب بن مالك - وكان ممن شهد العقبة، ويأبى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بها، قال: خرجنا في جماع قريش من المشركين . . فتمنا ليلة العقبة مع قريشنا في رحالنا حتى إذا مضى ثلث الليل خرجنا من رحالنا لمبعث رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فتسلب مستخفين تسلي القطار حتى اجتمعنا في الشعب عند العقبة، ونحن سبعون رجلاً، ومنا امرئان من نسائهم . . فاجتمعنا في الشعب ننظر رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حتى جاءنا ومنه يومئذ عمة العباس بن عبد المطلب، وهو يومئذ على دين قومه، إلا أنه أحب أن يحضر أمر ابن أخيه، ويوثق له، فلما جلسنا كان العباس بن عبد المطلب أول متكلم، فقال:

يا معشر الخزرج، إن محمداً منا حيث قد علمتم، وقد منعنا من قريشنا عن هو على مثل رأيك فيه، وهو في عز من قومه ومنعة في بلده.

قال - (أبي الراوى) - : فقلنا : قد سمعنا ما قلت . فتكلم يا رسول الله ، فنخذ
لنفسك ولربك ما أحببت .

قال - (أبي الراوى) - : فتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتلا ، ودعا
إلى الله ، عز وجل ، فربح في الإسلام . وقال : أياكم على أن تغتفوني مما
تفتنون منه نساءكم وأبناءكم . (١)

قال - (أبي الراوى) - : فأخذ الزاعمين معروزيته ، ثم قال : والذي بعثك بالحق
لتؤتاك بما تمنع منه أولادنا (٢) ، غياض رسول الله ، فنحن أهل الجروب وأهل الحلقة
وزرئناها كبارا وعين كثار .

قال - (أبي الراوى) - : فأعترض القبول - والبراء يكلم رسول الله صلى الله
عليه وسلم ، أبو الهيثم بن التيهان - خليف بني عبد الأشهل ، فقال : يا رسول الله ،
إن بيننا وبين الرجال حبلا وإننا قاطعوها - (يعني اليهود مع اليهود) - فهل عسيست إن
نحن فعلنا ذلك . ثم أظهره الله أن ترجع إلى قومك وتذعننا .

قال - (أبي الراوى) - : فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم قال : بل
الدم الدم واليهدم اليهدم ، أنا هكم وأنتم هتي . أحارب من حاربتم وأسألكم من
سألكم .

وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أخرجوا إلى هكم اثني عشر نقيبا
يكونون على قومهم ، فأخرجوا منهم اثني عشر نقيبا ، منهم تسعة من المخرج ،
وثلاثة من الأوس . (٣)

هذا هو دور المشعة التسيية والعصبية القومية التعاقدية في تأسيس دولة الإسلام
الأولى على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم .

(١) أي أنه يقسم رابطة قومية - رابطة عشيرة جديدة - لجميعه ولجميعه ، وذلك فضلا عن رابطة التبعين
والإسلام ، فمنعه عما يفتنون منه نساءهم وأبناءهم هو تأسيس لفصيرة قومية ونسبية - عشيرة - تعاقدية
جديدة .

(٢) أي معاقبة الأوس - ومفردة - أولاد الملحقين - والمزاد : أنفسهم وتلك الأوس معيش التيهان .

(٣) ورواه الإمام أحمد .

كذلك نستطيع أن نبصر، في ضوء هذه الحقيقة، دلالات عدد من الإنجازات التي بناها الدولة الإسلامية، على عهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في ميدان التنظيم الاجتماعي، والدمج البشري، والتلاحم الإنساني، وهي تبلور وعية الدولة الجديدة وعصبيتها..

فدستور هذه الدولة عندما حدد رعايتها - الأمة الجديدة - لم يتجاهل لبنات هذه الأمة - القبائل العربية - مهاجرة قريش - وقبائل الأنصار الذين آمنوا، والتطاعات التي بقيت على تهودها... ثم جاء التنظيم الاجتماعي، فلم يكشف بواحدة الاعتقاد الديني علاقة وحيدة تجمع الموالى الذين أسلموا وتحوروا من الرق إلى المسلمين العرب الأحرار، بل تسعى الإسلام وتنهض دولته، بهذا التنظيم الاجتماعي، إلى دمج هؤلاء الموالى في القبائل التي كانوا أرقاء بها قبل التحير، ليكتسبوا عصبة نسبها، جماعة «الولاء» نسباً... ولهذا التنظيم بين الإسلام القوانين التي ضمنت في أحاديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «مولى القوم منهم»... (١) «الولاء لحمة كالحمية النسب»... (٢) «الدمج الموالى في القبائل العربية، التي كانوا أرقاء بها من قبل، واكتسبوا عصبة وحمية وخفوق وواجبات النسب والعشيرة والقوم التي لأبناء هذه القبائل»... ولقد مثل هذا الإنجاز - في التنظيم الاجتماعي - إضافة في تدعيم بنيان الجماعة التي غدت تكون أمة ورعية دولة الإسلام.

بل إننا نقفهم من عبارة الماوردي (٣٦٤ - ٤٥٠ هـ، ٩٧٤ - ١٠٥٨ م) أنه دمج الفرد في القبيلة، واكتسابه عصبية، إنما كان فريضة اجتماعية، نهضت بها الدولة الإسلامية - تنظيم اجتماعي يحد... قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كفى بقول الماوردي - فكان لا يترك المراءى مفرجاً» (٣) حتى يضمه إلى قبيلة يكون إليها (٤) إنه تنظيم للعصبة، الموقعة في خدمة دولة الإسلام، تقتضيه مصلحتها، وإن لم تظلمه الفرائض الخالصة لمعاقد وشعائر الدين بالإسلام الدين.

(١) رواه البخاري.

(٢) رواه أبو نعيم والدارمي.

(٣) المخرج - يضم الميم ويتكون الله - وجه الزاء - الذي لا يتصل إلى قبيلة محددة.

(٤) (تدب الدنيا والدين) ص ١٨١.

وفي ضوء هذه الحقيقة أيضاً نرى أبعاداً جديدة لتنظيم المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، فالمهاجرون قرشيون، والأنصار من الأوس والخزرج . . . وهذه المؤاخاة قد مثلت تنظيمًا اجتماعيًا تحققت به مستويات عالية وعميقة من الدمج والتلاحم اللذين أثمرتا وحدة العصبية المؤسسة على وحدة العشيرة، وهو إنجاز ما كان يحدث في الواقع العربي إلا بفضل الإسلام، لأن مضمونه ومقاصده إسلامية، باعادت بينه وبين «الجوار» و«الإجارة»^(١) التي عرفها وتعازف عليها الجاهليون . . .

لقد مثلت هذه المؤاخاة عقدًا اجتماعيًا التحم فيه وبه المتأخون ليساوا في الحقوق والواجبات القائمة في ثلاثة ميادين:

١- في الحق . . . ويشمل النصرة في الدين، والتأخر في كل الجوانب الروحية والمعنوية التي يقتضيها التدين بدين واحد، هو الإسلام . . .

٢- وفي المؤاساة . . . وتعني المساواة والأشراك العتومي في أمور المعاش المادي ومصادره . . .

٣- وفي التوارث . . . كما يتوارث ذور القربى والأرحام^(٢).

فهو إذن - تنظيم المؤاخاة - قد أدمج المهاجرين في الأنصار دمجًا نسبيًا، ووحدهم توحيد عشيرة، وأقام بينهم عصبية ذوى القربى والأرحام، وحتى بعد أن نسخت آية ﴿... وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ...﴾^(٣) بعد أن نسخت «بند التوارث» فإن التلاحم في الحق وفي المؤاساة ظل إنجازًا في التنظيم الاجتماعي، قائمًا بين المهاجرين والأنصار . . . يعمل عمله في بناء الحمية والعصبية ذات المضمون الإسلامي، بين رعية دولة الإسلام.

■ أما دور هذه العصبية والشوكة والمنعة في تأسيس دولة الخلافة الراشدة، فواضح أشد التوضيح، إذا نحن تأملنا أحداث سقيفة بني ساعدة، وما دار فيها من حوار بين ممثلي الأنصار وممثلي قيادات القرشيين من المهاجرين الأولين.

لقد كانت المبادرة إلى الاجتماع بالسقيفة، والتداول في أمر الخلافة للأنصار . . .

(١) أي حقوق الجار على جاره، وحماية الغريب لمن يستجير به فيجبره.

(٢) ابن عبد البر (البرر في اختصار المغازي والسير) ص ٥٦ .

ولم يكن يخالجهم شك في أحقيتهم توليها . . فالمدينة دارهم ، وهم الذين عقدوا
- في بيعة العقبة - عقد تأسيس الدولة ، التي شغل منصب إمامها بوفاء الرسول ،
صلى الله عليه وسلم ، وفي عقد التأسيس هذا غدوا قوم النبي عندما تعهد لهم ألا
يتروكهم ويعود إلى قومه من النسب - قريش - يعد الانتصار ، إذ قال لهم : « بل الدم
الدم والهدم الهدم ، أنا منكم وأنتم مني ، أحارب من حاربتكم وأسالم من
سألتكم . . . »

حدث ذلك يوم أن كان منسجمة مكة قلة مستضعفين يستخفون عندما يقيمون
شعائر الدين . . ثم هم - الأنصار - الذين أووا المهاجرين ، وآخوهم ، وأثروهم حتى
ولو كان بهم خصاصة ، وفوق ذلك ، فإن سيوفهم كانت الأكثر عددًا في إحراز
النصر للإسلام ، بدءًا من بدر وحتى فتح مكة واستسلام معقل الشرك الذي فتح
باستسلامه أبواب النصر واسعة ، فرأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجًا . . .

تطلع الأنصار إلى شغل منصب الخلافة ، تحذوهم هذه المبررات . . .

وفي السقيفة خطبهم سعد بن عباد - زعيم الخزرج - وأحد النقباء الاثني عشر -
فحدثهم عن رجحان كفتهم في نصرة الإسلام ، وقال : إن لكم «سابقة في الدين ،
وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب»^{١٤} . . . فشدوا أيديكم بهذا الأمر
- (الخلافة) - فإنكم أحق الناس وأولاهم به . . .

ولقد أجابه الأنصار جميعًا إلى ما دعا إليه ، وبايعوه بالخلافة قائلين : «لقد وفقت
في الرأي ، وأصبحت في القول ، ولن نعد ما رأيت ، نوليك هذا الأمر ، فإنك فينا
مفتع^(١) ، ولصالح المؤمنين رضا . . . »

إلى هنا وكان الحوار دائرًا حول الفضل والبلاء في الإيمان والإسلام . . لكن
الثلاثة الذين لحقوا باجتماع السقيفة ، من «هيئة المهاجرين الأولين» ، الممثلة لبطون
وأحياء قريش - أبو بكر - وعمر - وأبو عبيدة بن الجراح - . . . قد نبهوا زعماء
الأنصار إلى أمر قد تغاب عنهم ، وإلى شرط من شروط رسوخ بنيان الدولة
وصمودها ، ترجع فيه كفة القرشيين على كفة الأنصار ، ذلك هو أمر وشرط

(١) افتتح - بفتح الميم وسكون القاف وفتح النون - الشاهد العدل .

العصية الجامعة لوحدة العرب، والمنعة الضامنة قيام الشوكة للدولة حتى تستطيع مواجهة الزلزال الذى لا بد أن تحدثه وفاة الرسول فى عقول وقلوب كثير ممن هم حديثو عهد بالإسلام! . . .

لقد تحدث أبو بكر إلى الأنصار، فسلم لهم بكل الفضل الذى ذكروا أنهم له أهل، لكنه نبه على أن القضية موضوع التشاور والائتمار ليست رجحان الكفة فى الفضل الدينى. وحجب، ولا البلاء فى حماية الدعوة فقط، وإنما هى قضية «الدولة» و«السلطة»، وتلك لا بد لها من عصية وشوكة ومنعة تضمن لها امتلاك شروط توحيد العرب. . . وهذه العصية والشوكة والمنعة هى فى قريش - وقادتها وممثلوها هم «المهاجرون الأولون» - وليست فى الأنصار. . . قال أبو بكر، موجهًا الحديث إلى الأنصار:

«أما بعد، يا معشر الأنصار، فإنكم لا تذكرون منكم فضلًا إلا وأنتم له أهل، وإن العرب لا تعرف هذا الأمر - (الخلافة) - إلا لهذا الخي من قريش، وهم أوسط العرب دارًا ونسبًا. ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة...!٩»

فهى، إذن، مؤهلات العصية والمنعة والشوكة، المؤسسة على النسب والولادة، والروابط القائمة على المصاهرات، تلك التى تجعل انقياد العرب لخليفة من قريش وللدولة يرأسها قريشى أكثر وأقرب وأرجح وأضمن، وفى ذلك مصلحة الدين والدنيا بالنسبة للمسلمين، أنصارًا ومهاجرين. . . إنها دعوة تنبه على أهمية توظيف العصية لخدمة الدولة - وفى ذلك خدمة الدين - . . .

وعندما احتدم الجدل حول هذه القضية، وتدخل فيه عمر بن الخطاب، أكد ذات المعنى الذى أبرزه الصديق. . . قال: «إنه، والله، لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم! ولكن العرب لا ينبغي أن تولى هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم وأولو الأمر منهم.. من ينازعنا سلطان محمد وميراثه، نحن أولياؤه وعشيرته، إلا مدل يبطل أو متجائف لإثم أو متورط فىهلكة...» (١٠).

هنا نجد أنفسنا أمام منطق سياسى واعتبارات سياسية تقول: إن الفضل الدينى

(١) انظر: الطبرى (تاريخ الطبرى) ج ٣، ص ٢٠٥، ٢٠٦ طبعة دار المعارف، القاهرة. وابن قية (الإمامة والسياسة) ص ٦ - ١١ - (والمتجائف المائل عن العدل والحق)

أمر لا دخل في حيازته للعشائر والعصبيات، أما إذا كنا بصدد تأسيس دولة، فترعى الدنيا وتخربس الدين، فلا يد لها من شوكة ومنعة وعصبية، ليست كعصبية الجاهلية، التي تمزق ولا تعرف سوى النسب والجنس معياراً ورباطاً، وإنما هي العصبية للحكومة بمعايير الإسلام، لأنها هي الأخرى موظفة في خدمة الإسلام.. فلا إنها العصبية أداة إسلامية، وليست عصبية الجاهلية التي نهى عنها الإسلام.. فلا التجاهل للعصبية وإسقاطها.. ولا الوقوف عند مضامينها وآفاقها الجاهلية، وإنما هو التوظيف لها في خدمة دولة الإسلام، خدمة لدين الإسلام..

■ زمرة أخرى تقول: إن هذه العصبية، لما كانت مؤسسية على رابطة النسب والاجتماع، أي على الرابطة القومية، فإنها تمثل «واقعاً»، يتعامل معه الإسلام، فيهدبه ويحكمه بمعايير، ويوظفه لخدمة مقاصده، ويملاً أوعيته بمضامين الإسلام، فتصبح القومية، عندئذ، دائرة انتماء، وليست مذهباً ولا فكرية - أيديولوجية - متنافسة ولا مناقضة للإسلام، وإنما تصبح رباطها، وإمكاناتها وحميتها طاقات تسهم في إنجاز خطوة تضامنية وتوحيدية على سلم سعى المسلمين إلى مقصدهم الأعظم وهو وحدة الأمة الإسلامية، ووحدة ديار الإسلام، التي تضم وتحتضن الشعوب والقوميات والأقاليم والأمصار..

أرأينا كيف صنعت العصبية القومية، بالمرحلة المكية من دعوة الإسلام، عندما حققت قدراً من التضامن والحماية للدعوة، أسهم فيها، بدافع العصبية، مشركون مع المؤمنين؟.. وبعبارة ابن عبد البر: «مؤمنهم وكافرهم، قالمؤمن: دينا، والكافر: حمية»! فهل نرى الرابطة القومية، إذا نحن وعينا السبيل الأمثل لتوظيف طاقاتها لوحدة قومية، تكون مرحلة على درب وحدة الملة وتضامن ديار الإسلام؟ هل نرى هذه الرابطة القومية صانعة ذلك من جديد؟.. قو وحدة العرب القومية - مثلاً - هي - في الأساس - وحدة المسلمين العرب - وهم 95٪ من تعداد الأمة العربية مع قومهم من العرب - غير المسلمين، فهي عند المسلم: «إسلامية - قومية»، وعند غير المسلم: «قومية - حضارية»، ولهما مع المسلمين غير العرب - كالأكراد واليزير - مثلاً - : «إسلامية - حضارية»، فتصبح العصبية القومية بهذا الفهم، أداة توحيد للجميع» بدلاً من أن تكون أداة تمزيق وتفريق!

إن الإسلام دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها . . . وإن من بديهيات الفطرة الإنسانية ذلك الحب والولاء والانتماء والاهتمام بالأهل والقبيلة والعشيرة والشعب والقوم، التي هي -معايير الإسلام- لبنات في بناء أمة الإسلام، وكما حدثنا الله سبحانه وتعالى، عن وحدة الأمة الإسلامية، بجامع العقيدة الإسلامية وشريعته وحضارته، ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون﴾ (الأنبياء: ٩٢) . . . ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُون﴾ (المؤمنون: ٥٢) . كذلك حدثنا عن السبب والآيات التي اقتضت أن يكون الناس شعباً وقبائل ليتعارفوا ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: ١٣) . . . ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ﴾ (الروم: ٢٢) .

يقول الفقيه الحكيم ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ، ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م): «إن صلة الرحم طبع في البشر، إلا في الأقل، ومن صلتها: النعمة على ذوي القرى وأهل الرحم أن ينالهم ضيم أو نصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه قضاة من ظلم قريبه أو العدا عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك، نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا . . . ومن هذا تفهم معنى قوله، صلى الله عليه وسلم: «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم»، بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجد صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعمة، وما فوق ذلك مستغنى عنه . . .» (١) . . .

وإذا كانت العصبية القومية «واقعا»، فإن دور الإسلام، كدين، هو تهذيبها، وضبطها بمعايير، وإخراجها عن صيغتها وطبيعتها العنصرية الجاهلية . . . فضرورتها لإقامة الدولة والسلطة تهذب بمضامين الإسلام وضوابطه ومعايير . . . ولقد عقد ابن خلدون - في (المقدمة) فصلاً: «في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها»، وقال فيه: «والسبب في ذلك أن المصلحة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتفرّد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة، والمطلوب متساو عندهم، وهم مستميتون عليه . . .» . . .

(١) (المقدمة) ص ١٠٢ - (والحديث رواه الترمذي) .

كما يتحدث ابن خلدون عن «أن الشوري والحلي والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل وعقد أو فعل أو ترك...» (١) . . . أي أنها شرط في إقامة الشوكة والدولة والسلطان . . .

إننا نستطيع أن نقول : إن مطلق العصبية للأهل والقوم هي «غريزة» من الغرائز المركبة في الإنسان ، وإن موقف الإسلام من هذه الغريزة - العصبية القومية - هو موقفه من الغرائز بإطلاق ، إنه لا يطلق لها العنان ، وينهى عن أن يعيش الإنسان بها وحدها ، أو كما هي عليه من غير تهذيب ، لأن هذا هو شأن الحيوان ، لا الإنسان السيئ ، كما أراد الله أن يكون . . . كذلك لا يدعو الإسلام إلى تجاهل هذه الغرائز ، ولا إلى قهرها - ورفضه للرهبانية مثال على ذلك - . . . وإنما هو يدعو إلى تهذيبها وتوظيفها لخدمة التوازن والوسطية المحققة لمقاصد الإسلام من هذا الإنسان كخليفة عن الله . . .

إنها ، كغرائز الغضب . . . والحب . . . والكراهة . . . والجنس . . . إلخ . . . إلخ . . . يتخذ منها الإسلام هذا الموقف الوسط - بين الإطلاق وبين الإلغاء - موقف الاعتراف بها ، والتعامل معها ، والتهذيب لها ، كي تتسق مع مثله ، وحتى توظف طاقاتها في خدمة دعم أجمية دعوة ودولة وأمة الإسلام . . . هنا ، وبهذه الوسطية ، تصبح «الغريزة» : «فطرة» هادية ومثمرة في حياة الإنسان .

هكذا يكون الحال مع القومية وعصبيتها كطاقة يوظفها الإسلام لغاياته العظمى : وحدة الأمة في العقيدة والشريعة والحضارة والديار . . .

وكما أبصر ابن خلدون هذه الحقيقة قديما ، أبصرها جمال الدين الأفيغاني - رائد تيار التجديد والنهضة والإحياء - في عصرنا الحديث ، فكتب يقول : «التعصب : قيام بالعصبية ، والعصبية من المصادر النسبية ، إلى الغضب ، وهي : قوم الرجل الذين يعززون قوته ويدفعون عنه الضيم والعداء ، فالتعصب وصف للنفس الإنسانية ، تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها والنود عن حقه . . . وهذا الوصف الذي شكل الله به الشعوب وأقام بناء الأمم ، وهو عقد الربط في كل أمة ، بل هو المزاج الصحيح ، يوحد المتفرق منها تحت اسم واحد ، ويشثها بتقدير الله خلقا

(١) المصدر السابق - ص ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٧٧ .

واحداً، كبدن تألف من أجزاء وعناصر تدبره روح واحدة، فتكون كشخص يمتاز في أطواره وشئونه وسعادته وشقائه عن سائر الأشخاص . وهذه الوحدة هي مبعث المبادرة بين أمة وأمة وقبيل وقبيل . . . والتنافس بين الأشخاص ، أعظم باعث على بلوغ أقصى درجات الكفال في جميع لوازم الحياة ، بقدر ما تسعه الطاقة .

نعم . . . إن التعصب وصف كسائر الأوصاف ، له اعتدال وطرفا إفراط وتفریط . . . والإفراط في التعصب هو المقوت على لسان الشارع ، صلى الله عليه وسلم ، في قوله : « ليس منا من دعا إلى عصبية » . . .

والتعصب كما يطلق ويراد منه : النعرة على الجنس ، ومخرجها رابطة النسب والاجتماع في منبت واحد ، كذلك توسع أهل العرف فيه فأطلقوه على الملتحمين بصلة الدين لمنصرة بعضهم بعضاً . . . (١)

هكذا أبصر الاجتهاد والتجديد الإسلامي مكان القومية وعصبيتها في تلاحم الأمة ، ودورها في تأسيس دولتها ، ووظيفتها الإسلامية إذا هي ضببطت بضوابط الإسلام .



إن الإسلام - العقيدة والشريعة - وهو الوضع الإلهي ، العالمي التوجه ، لكل الأجناس والألوان والقوميات ، حدثنا كتابه الكريم ، في سياق تأكيد عالميته ، عن أن كتابه هذا هو ذكر - فخر - للعالمين : ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ﴾ (يوسف : ١٠٤) في ذات الوقت - بل وذات المرحلة المكية - الذي حدثنا فيه عن أنه - القرآن - ذكر - فخر - للنبي العربي وقومه العرب : ﴿ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ﴾ (الزخرف : ٤٤) ، دون أن يكون هناك تناقض بين فخر العرب بالقرآن وفخر العالمين بهذا القرآن ، فالإسلام - العقيدة والشريعة - هو الذي صنع حضارة الإسلام ، رباطاً أبدعه المسلمون ، على هدي دينهم ومعاييرهم ، جمع ويجمع كل من دان بهذا الدين ، وفي إطار هذه الجامعة كانت الجامعات الأدنى والأخص ، هي الأخرى إنجازاً إسلامياً ، أو مصبوغة بالصبغة الإسلامية ، فوحدة العرب ، كأمة ودولة . هي إنجاز إسلامي ، صنعه

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني (ج ٢ ، ص ٤٠ - ٤١ دراسة وتحقيق : د. محمد حمادة . طبع بيروت سنة ١٩٨١ م .

الإسلام سلاحاً للرسالة العالمية، وليس نقيضاً لعالميتها. وجامعتها الكبرى . . . حتى لقد تحدث القرآن الكريم عن هذه الوحدة باعتبارها آية من آيات الله ونعمة من نعمه: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (الأنفال: ٦٣).

وإذا كانت العربية - كلسان للإسلام - قد غدت - لعروبة النبي والقرآن والواقع الذي مثل بالنسبة للوحي أسباب النزول والملاسات التي لا بد من علمها والتوصل بها إلى التفسير - إذا كانت العربية قد غدت، لذلك، الوعاء الذي وسع القرآن والسنة وعلوم الشريعة في حضارتنا الإسلامية . . . وغدت، لذلك، شرطاً للاجتهاد الإسلامي، ومن ثم أهل الحل والعقد الذين يقيمون دولة الإسلام . . . فإن هذه العربية - كجامع قومي للعرب - ليست شرطاً للتدين بدين الإسلام، إنها شرط للإبداع والاجتهاد الإسلامي، وليست شرطاً لتلقي الإسلام أو التدين به . . . وهكذا تعايشت وتعايش الجامعات الأخص والخاصة في إطار الجامعة الأعم لهذا الدين الحنيف، طالما اتبقت مضامينها مع المضمون العالمي والشامل لعقيدته وشريعته . . .

فإذا برزت «الوطنية» من العصبية التي تقيم التناقض بينها وبين عالمية الإسلام وجامعته الأشمل، وإذا غدت سبيلاً إلى العالمية الإسلامية، وليست قيداً عليها، ولا انتقاضاً منها . . . فلا تحسب أن هناك تناقضاً بين الولاء لها والانتماء إليها وبين الولاء والانتماء الأول والأعظم لجامعة الإسلام . . . وكذلك الحال مع دائرة الانتماء القومي بالنسبة للإنسان المسلم . . . فهي، بهذا المعنى، دوائر انتماء، وليست مذاهب فكرية - كحالها في الغرب ولدى المتغربين - حتى يقوم التناقض بينها وبين الفكرية الإسلامية، التي هي «أيديولوجية» الأمة في عالم الإسلام . . .

وإذا نحن تأملنا حديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم، الذي يقول فيه: «من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد»^(١) . . . رأينا كيف تعددت فيه الرموز التي يمنحها المؤمن من الولاء والانتماء الحلد الذي يقاتل حتى الشهادة في سبيلها . . . ولقد تجاوزت هذه الرموز، في هذا الحديث النبوي الشريف، مع اندمين الجامع،

(١) رواه الترمذي وأبو داود.

فون أن يكون هناك تناقض بينهما؛ لأن القضية هي: أي المضاامين تحملها هذه الرموز؟ فطالما اتسقت مضامينها مع مقاصد الشريعة، فلا ضرر من تعددها؛ لأن الإسلام سيظل هو الجامعة الأعم والرابطة الأشمل وستظل هذه الرموز جميعاً دوائر انتماء ودرجات ولواء وحلقات في سلسلة تمثل «الواقع» الذي يتعامل معه الإسلام، فيحكمه بمعاييره، ويصنعه بصيغته، نافيًا عنه أسباب التناقض، ومحققًا - بالوسيطية الإسلامية الجامعة - هذا النسق الإسلامي الفريد... .



وإذا كان هذا هو موقف «الإسلام: الفكر... والنظرية»، فلقد صادقت عليه وصدقته مسيرة «الإسلام: الممارسة... والتطبيق»، فدولة الإسلام كانت دائمة وأبدًا دولة خلافة لا مركزية... تتعدد فيها الولايات والعمالات والإمارات والسلطنات، على النحو الذي يعكس تميز الأقاليم والأوطان... كما قد تعايشت فيها اللغات، على مستوى الجمهور وفي عوالم العامة - إلى جانب تعريب أهل الذكور والاجتهاد والإبداع والنظر في علوم الإسلام - اعترافًا بالتمايز القومي - الذي ترسم اللغات القومية حدوده - في إطار جامعة الإسلام... فكانت مصادقة «التطبيق الإسلامي» على «الفكر الإسلامي»، في هذا الميدان، شهادة الصديق على انتفاء التناقض والتضاد بين دوائر الانتماء: «الوطنية»... و«القومية» وبين رابطة الاعتقاد والحضارة الإسلامية... .

فبالإسلام هو «الأب الشرعي الوحيد» الذي إليه ينتسب كل مسلم، وما تعدد وتميز أوطان وقوميات أبنائه المسلمين إلا كتعدد «أمهات» هؤلاء الأبناء الذين تجمعهم رابطة الانتماء إلى أبيهم: الإسلام! . . .

إن القومية، بتضمونها الجاهلي، هي تلك التي رفعت رابطة النسب القبلي فوق رابطة الاعتقاد الإسلامي، وباسمها تحدث أمية بن أبي الصلت الثقفي (٥هـ، ٦٢٦م) عندما سأله أبو سفيان بن حرب (٥٧ ق. هـ - ٣١هـ، ٥٦٧ - ٦٥٢م) عن رأيه في محمد ودعوته، فأجاب: «ما كنت لأومن لنبي ليس من ثقيف» (١) . . .

هكذا كانت القومية الجاهلية قديما .

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد (تبيين البلائل النبوية) ج ٢ ص ٥٩١ تحقيق: د. عبد الكريم عثمان. طبع بيروت سنة ١٩٦٦م

وإن العصبية القومية العلمانية - التي عرفها الغرب ، والتي استعارها منه المتغربون من مفكرينا وساستنا - وإن عملت للوحدة القومية ، الجامعة شتات الشعوب التي مزقتها الاستعمار - وفي ذلك خطوة على طريق الوحدة الإسلامية - إلا أن علمانية هذه القومية تجعلها تحارب إسلامية الواقع والفكر في مجتمعها ودولتها . . ومن ثم فهي موظفة ضد الصيغة الإسلامية لوحدة الأمة . . كما أنها بإسقاطها الدائرة الإسلامية والمحيط الإسلامي من نطاق اهتماماتها الفكرية والعملية ، إغا تقطع روابط الأمة . . . وفي ذلك تقترب هذه القومية العلمانية من عصبية الجاهلية ، لتفريدها دعوتها وحركتها ومشروعها من روح الإسلام . . الذي هو الرسالة الخالدة لهذه الأمة الواحدة ، والذي هو مصدر الحياة والإحياء لجسدها الواحد ، الذي تمثل أعضاؤه الأوطان والقوميات . . بالمعنى الذي عرضنا له في هذه المصطلحات .

إن المسلمين أمة واحدة ، خرجت من بين دفتي كتاب واحد . . وما أوطانها وشعوبها وقبائلها وقومياتها إلا آيات وسور في هذا الكتاب !



التربية الجمالية

— المسلم .. والجمال ..

— جماليات السماع ..

— جماليات العبور ..

المسلم ... والجمال

من الناس من يحسب أن هناك خصوصية بين الإسلام وبين الجمال، تدعو المسلمين إلى التجهم في النظرة إلى الحياة، وإدارة الظهر إلى ما في الكون من آيات البهجة والزينة والجمال . . يحسبون ذلك، فيقولونه، أو يعبرون عنه بسلوك المتجهم إزاء آيات الجمال والفنون والإبداعات الجمالية في هذه الحياة . .

ولو كان هذا المسلك الخشن والغليظ والمتجهم، أثرا من آثار المحن التي يمتحن بها المسلمون في مرحلة الاستضعاف التي يعيشونها، ورد فعل للتحديات المعادية التي تفرض الهم والحزن على الوجدان الإسلامي الموهف، أو مظهر الغضبية لحرمات الله المشوكة، لكان ذلك مبررا ومفهوما . . لكن أن يكون هذا التجهم، في نظر هذا الفريق من الإسلاميين، هو بما يقتضيه المنهج الإسلامي في الحياة، فذلك هو الذي يدعو إلى استجلاء منطوق ومفهوم المنهج الإسلامي إزاء جماليات الحياة . . .

وجدير بالتنبيه أن هؤلاء الذين يحسبون قيام التلازم بين التجهم ومخاصمة الأحاسيس الجمالية وبين منهج الإسلام، منهم الإسلاميون، الذين يحسبون - مخلصين - أن هذا هو الموقف الحق الصحيح في هذا الموضوع، ومنهم الخصوم الذين يتخذون من مسلك التغلظة لبعض الإسلاميين تجاه جماليات الحياة سبيلا للطعن على الإسلام . . . فالقضية، إذن، أكبر من أن تكون «خيارا خشنا» لبعض من الإسلاميين هم أحرار في سلوكه، وإنما هي قد غدت واحدة من المطاعن التي يحاول نفر من خصوم المنهج الإسلامي استخدامها - ضمن مطاعن أخرى - لشويه

صورة منهج الإسلام في الفكر والحياة . . . الأمر الذي يكسب الحديث عن هذه القضية أهميته ، ويجعل له مكانه الطبيعي في سياق الحديث عن معالم منهج الإسلام .



وبادئ ذي بدء ، فإذا كانت « الحضارة » هي جماع إبداع الأمة في علمي « الفكر » و « الأشياء » ، أي في « الثقافة » التي تهذب الإنسان وترقى به ، وفي « التمدن » الذي يجسد ثمرات الفكر - في التطبيق - والتقنية - أشياء يستمتع بها الإنسان المتحضر . . . إذا كانت هذه هي « الحضارة » ، فإنها - كإبداع بشري - في المتطور الإسلامي وفي التجربة الإسلامية ، وثيقة الصلة بدين الإسلام . كوضع إلهي ، نزل به الوحي على قلب رسول الله ، عليه الصلاة والسلام . . .

ففي التجربة الحضارية الإسلامية ، كان « الدين » هو الطاقة التي أثمرت ، ضمن ثمراتها ، توحيد الأمة ، وقيام الدولة ، والإبداع في كل ميادين العلوم والفنون والآداب ، شرعية وعقلية وتجريبية ، كما كان الدافع للفتح على الموارث القديمة والحديث للحضارات الأخرى ، وإحيائها ، وغربلتها ، وعرضها على معايير الإسلام ، واستلهاهم المتسق منها مع هذه المعايير ، لتصبح جزءاً من نسيج هذه الحضارة الإسلامية ، التي وإن كانت إبداعاً بشرياً ، إلا أنها قد اصططفت بصبغة الإسلام الدين ، كما كانت ثمرة للطاقة التي مثلتها وأحدثها عندما تجسد في واقع المسلمين . . .

تلك هي العروة الوثقى بين دين الإسلام وبين حضارته ، بما فيها من إبداع شمل مختلف الميادين : الشرعية . . . والعقلية . . . والتجريبية . . . والجمالية . . .

بل إننا لو تأملنا في مكان « الهجرة » في دعوة الإسلام ودولته وأمنته . لرأيناها أكثر وأكبر من إنجاز لإنقاذ الدعوة من حصار « الشرك المكي » . . . لأن الهجرة في حياة هذه الدعوة لم تقف عند الهجرة من مكة إلى المدينة - ومن قبلها الحبشة - وإنما كانت ، أيضاً ، هجرة من « البداوة » ، إلى « الحضارة » ، من « البادية » إلى « الحاضرة » . من حياة « الأعراب » ، التي تغلب عليها الغلظة ويسود فيها الجفاء ، إلى حياة « العرب » الذين استقروا في « القرى » ، فغدا بإمكانهم أن يقيموا « مدنية » و « حضارة » في هذه

«القرى» . . كانت إنجازاً حضارياً، ينتقل بالجماعة البشرية من طور ترحال البداوة، الذى يستحيل معه قيام «التراكم» فى الإبداع - الثقافي والتقدمي - إلى طور الاستقرار والحضور فى «القرى» الحاضرة، الأمر الذى يتيح لإبداعات الإنسان أن «تتراكم» فتعمر بناء حضارياً مناسباً للجهود الإبداعية المبذولة فيه . .

تلك هى «المكانة الحضارية» للهجرة فى حياة دعوة الإسلام، فى عصر صدر الإسلام، وتلك هى بدايات خيوط العروة الوثقى بين الإسلام الدين - الوضع الإلهي - وبين الحضارة الإسلامية - الإبداع الإسلامي لأمة الإسلام . .

وفى ضوء هذه «الحقيقة الحضارية»، نفهم اصطفااء الله سبحانه وتعالى، «مكة»، أم القرى - وحاضرة الخواضر - مهبطاً للوحى بالدين الجديد . . ونفهم مغزى كون «يثرب» - المدينة - وهى ثمانية القرى والخواضر - هى دار الهجرة وعاصمة الدولة ومنازل الدعوة . . بل نفهم سر استمساك القرى والخواضر الثلاث - المدينة وحكة والطائف - بالإسلام، يوم ارتدت عنه، أو عن وحدة دولته، البوادي من فيها من الأعراب، عندما زلزلت وفاة الرسول، صلى الله عليه وسلم، قلوب هؤلاء البدو والأعراب؟! . . نفهم جميع ذلك فى ضوء العلاقة العضوية بين هذا الدين وبين الإبداع الحضارى للإنسان الذى تدين بهذا الدين . .

بل نفهم أن هذه العلاقة بين «الدين» وبين «الحاضرة»، ومن ثم «الحضارة»، ليست خصيصة إسلامية، إنما هى سنة من سنن الله فى كل البشائر والرمالات . . فكما اصطفى الله حاضرة مكة، ثبداً منها الدعوة، قائلاً لرسوله: ﴿... وَلَنُصَدِّقَهُمُ الْقُرْآنَ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الأنعام: ٩٢). آياتنا فى قرآنه الكريم، أن هذا الاصطفاء إنما كان أطراداً لسنة إلهية . . ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا يَلْعَنُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾ (القصاص: ٥٩) . . فأم القرى، وحاضرة الخواضر كانت دائماً هى موطن الرسل والرسالات، وذلك للعلاقة العضوية بين «الدين»، و«الحضارة»، على امتداد تاريخ الإنسان . .

* * *

ولأن هذا هو دور «الهجرة» فى دعوة الإسلام، وأمنه ودولته، ولأن هذه هى وظيفة الحضارية - الانتقال بالإنسان - الأعرابي - من غلظة البداوة وتجهيم خشبوتتها

- إلى مدنية الحاضرة وثقف - تهذب - عقول أبنائها - . . . لأن هذا هو دورها ،
وهذه هي وظيفتها الحضارية ، كان المسلمون يستعظمون ويستكبرون ورجوع المهاجر
عن « المدينة » وانقلابه إلى « البادية » مرة أخرى ، حتى لقد سموا هذا الانقلاب
« ردة » . . . وقرأنا في مصادر السنة ذلك السؤال الاستكباري الذي سأل به أحد الولاة
لمن عاد فتمعرب - رجع أعبرائيا بعد هجرته - : « أردت على عقيبك
تمعربت ١٩ » (١) .

تلك هي بدايات الخيوط بين الإسلام الدين وبين الحضارة ، وهي بدايات لا
ترشحها كى يوحى بالتجهم إزاءها ، ولا بمخاصمة إبداعاتها الجمالية بحال من
الأحوال . . .



ثم . . . إن « الجمال » ، الذى يظن بعض من الناس مخاصمة الإسلام إياه ، هو
- إذا نحن تأملناه - بعض من آيات الله سبحانه وتعالى ، التى أيدعها فى هذا الكون ،
وأودعها فيه . . . إنه بعض من صنع الله وإبداعه سبحانه ، سواه وسخره للإنسان ،
طالبا من الإنسان أن ينظر فيه ، ويستجلى أسرارها ، ويستقبل تأثيراته ، ويستمتع
بمناجاةه ويعتبر بعيرته ﴿ وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شئ ﴾
﴿ فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات
من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر ويتعه إن
فى ذلكم لآيات لقوم يؤمنون ﴾ (الأنعام : ٩٩) . . . إنها آيات خلق الله ، يأمر الإنسان
أن ينظر فيها . . .

وأيتما يمم الإنسان بصره أو بصيرته أو عقله أو قلبه ، فإنه واجد آيات الله التى
خلقها « زينة » للوجود ، ودعاه إلى النظر فيها . . . ﴿ إِنَّا زَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ
النُّجُومِ ﴾ (٦) وحفظا من كل شيطان مارد . . . ﴿ (الصفات : ٦ ، ٧) . . . ﴿ وَزَيْنَا
السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾ (فصلت : ١٢) . . . ﴿ وَلَقَدْ
جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيْنَاهَا لِلنَّاطِقِينَ ﴾ (١٤) وحفظناها من كل شيطان رجيم (١٧) إلا

(١) وواه البخارى ومسلم والنسائى . . .

فَمِنْ أَسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شَهَابٌ مُبِينٌ ﴿١٦﴾ (الحجر: ١٦-١٨) . . . ﴿أَقْلَمَ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾ (ق: ٦).

فهذه «الزينة» - التي هي آيات إبداع الله سبحانه وتعالى - هي «زينة - جمال» يدعو الله الإنسان إلى النظر فيها، بل يقول لنا: إن خلقها ليس «للمحفظ» فقط، ولا «للمنفعة» وحدها . . . وإنما «للزينة» التي أيدعها الله لينظر فيها الإنسان ويستمتع بما فيها من جمال!

ومثل ذلك حديث القرآن الكريم عن آيات خلق الله التي أيدعها لنا في صورة «الخبر» المسخر للإنسان، فليست «المنفعة» المادية وحدها هي الغاية من هذا الخلق والتسخير، وإنما «الجمال» و«الزينة» أيضاً غايات يتغياها الإنسان في هذا الخلق الذي خلقه الله . . . ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ (٣)﴾ ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون (٤) وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرؤوف رحيم (٥) والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون ﴿١﴾ . . . (النحل: ٥-٨).

فليست «المنفعة المادية» فقط هي غاية خلقها وتسخيرها للإنسان، إذ «الجمال والزينة» كذلك «منفعة» محقة ولازمة، أيضاً، للإنسان . . .

والبحار، التي سخرها خالقها للإنسان . . . لا تقتف منافعها عند المنافع المادية - اللحم الطري، وسيل الإفضال - وإنما ابتغاء «الجلية» . . . والزينة . . . والجمال، أيضاً، من منافعها . . . ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لَكُمْ تَكْوِلاً مِنْهُ خَمَأً طَرِيّاً وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلاً تَلْبَسُونَهَا وَنَرَى الْفُلْكَ مَوَازِرَ فِيهِ وَلَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٤﴾﴾ (النحل: ١٤).

وعندما يشير الله سبحانه، إلى بعض من نعمته وآياته . . . نرى قرآنه الكريم

(١) وفي الحديث الشريف عن الخيل: «الخيال محبوب بنواصيها الخير إلى يوم القيامة» وهي لرجل البحر - ورجل سوا - وجمال - وعلى رجل وزر: «فأما الذي هي له أبحر لرجل يتخذها - يعبدها - من سبيل الله، وأما التي هي له ستر وجمال، فرجل يتخذها تكريماً ونجلاً ولا ينسى حتى بطونياً وظهورها وعسرها ويسرها، وأما الذي هي عليه وزر فرجل يتخذها بلداً وأثراً ورياءً ويطير» - ووه مسلم والإمام أحمد.

بلغت النظر إلى ما ينزل من السماء من ماء تمتلئ به الأودية فيحيا الأرض ويزينها
للتناظرين . . وإلى ما يستخرجه الإنسان ، بالنار من حلى الزينة والجمال ،
المستخرجة من معادن الأرض . . ففي الزرع : طعام ، وزينة ، وفي الذهب والفضة :
نقد ، وحلية . وجمال يتجمل به الإنسان . . ﴿ . . أنزل من السماء ماء فسالت
أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع
زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس
فمبكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال ﴾ (الرعد : ١٧) .

إن هذا الجمال وتلك الزينة ، هي آيات الله ، أيدعها وبشها في هذا الكون ، وأمر
الإنسان أن ينظر فيها . . إذن ، فالنظر في هذا الجمال ، والاستقبال لآيات الزينة ،
وفتح قنوات الإحساس الإنساني على صنع الله هذا ، هو امتثال لأمر الله سبحانه
وتعالى : ﴿ انظروا إلى نعمه إذا أنعم وينعم ﴾ (الأنعام : ٩٩) . . ﴿ أفلم ينظروا إلى
السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها . . ﴾ (ق : ٦) . . وهذا النظر ، في هذه
الآيات ، هو سبيل من سبيل الاستدلال على وجود الله ، وعلى كمال قدرته وبديع
صنعه . . وما تعطيل النظر في آيات الجمال هذه - باصطناع الخصومة بين الإسلام
وبين جماليات الحياة - إلا تعطيل للدليل على وجود الصانع المبدع لهذه الآيات . .
ويستوى مع هذا التعطيل للنظر - بقمع أدواته وسد قنواته وإهمال ملكاته -
«النظر» المجرد من «الإحساس» بآيات الجمال المودعة في هذه المخلوقات . .
والذين لا يرون في المحيط الذي يعيشون فيه غير «المنافع المادية» ، ولا ترى بصائرهم
آيات الجمال في هذا المحيط ، لا شك أنهم معنيون وموصوفون بقول الله
سبحانه : ﴿ لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم أذان لا
يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ﴾
(الأعراف : ١٧٩) . . ١

كذلك فإن تنمية الإحساس الجمالي لدى الإنسان المؤمن هو تنمية للملكات
والطاقات التي أنعم بها عليه الله . . وفي ذلك الشكر لله الذي أنعم بها . . وإن في
استخدام هذه الملكات سبيلا للاستمتاع بما خلق الله في هذا الكون من آيات الزينة
والجمال والشكر لله على نعمة خلقه لهذه الزينة ولهذا الجمال . وصدق الله العظيم

إذ يقول: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ (الضحى: ١١) . . وصدق رسول الله الكريم عندما قال: «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»^(١).



وإذا كان المسلم - بحكم إيمانه وإسلامه - مدعو إلى التخلق بأخلاق الله، ليكون ربانيا، ومطلوب منه أن يسعى، بقدر الطاقة - ومع ملاحظة قبوارق المطلق عن التسيي - أن يسعى كي يتحلى بمعاني أسماء الله الحسنى . . ففي الحديث الشريف: «إن الله جميل يحب الجمال»^(٢) . . فالمسلم، إذن، مدعو إلى الاتصال بالجمال، الذى هو البهاء والحسن، فى الفعل وفى الخلق، وإلى تنمية إحساسه بالجمال الذى أبدعه الله فى الكون، جمال الصور وجمال المعاني على حد سواء^(٣) . . ففي ذلك «جمال» للإنسان و«سعادة» له أيضا . وكما يقول الإمام الغزالي «فإن كمال العبد وسعادته فى التخلق بأخلاق الله تعالى» . والتحلى بمعاني صفاته، وأسمائه، بقدر ما يتصور فى حقه . . ليقرب بها من الحق قريبا بالصفة لا بالمكان . . لأن استعظام الصفة واستشرافها يتبعه شوق إلى تلك الصفة وعشق لذلك الجلال والجمال، وحرص على التحلى بذلك الوضف إن كان ذلك ممكنا . . أو يبعث الشوق إلى القدر الممكن منه لا محالة . . وبذلك يصير العبد ربانيا، أى قريبا من الرب تعالى . .^(٤) عندما يكون جميلا، يتصف ويستمتع بصفات وآيات الحسن والبهاء، التى أبدعها البارئ - الجميل - الذى يحب الجمال.

ولأن هذا هو موقف المنهج الإسلامى من آيات الجمال والزينة المبثوثة فى الكون، من صفات الحسن والبهاء المتاحة للإنسان فى هذه الحياة، كانت دعوة القرآن الكريم الناس إلى اتخاذ الزينة عند كل مسجد، أى إلى إقامة التلازم وعقد القران بين التزين وبين دعاء الله والمثول بين يديه، فكلاهما - التزين، والصلوة - شكر لله سبحانه وتعالى! . . . ﴿يَبْنِي آدَمُ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (٣١) قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ

(١) رواه الأثرمذى .

(٢) رواه مسلم والترمذى وابن ماجه والإمام أحمد وهو فى إحدى روايات أبى هريرة حديث أسماء الله الحسنى . انظر: الغزالي (المقصد الأمنى فى شرح أسماء الله الحسنى) ص ١٠٧ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦١م .

(٣) انظر تعريف «الجمال» فى (لسان العرب) لابن منظور .

(٤) (المقصد الأمنى فى شرح أسماء الله الحسنى) ص ٢٠، ٢١ .

لعباده والطَّيِّبَات من الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
كَذَلِكَ نَفْصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾ (الأعراف: ٣٦، ٣٧) . . . ونحن نلاحظ أن هذه
الآيات تدعو الإنسان - مطلق الإنسان - (يا بني آدم) - وليس المسلمين وحدهم،
وذلك تبييناً على أن هذا هو مفتضى الفطرة التي فطر الله الناس عليها، طلب الزينة
والجمال . . . وتصحيحاً للانحراف الذي يجعل العبادة رهبانية تدبر الظهور لصفات
الحسن ومظاهر الجمال في هذه الحياة - ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ
وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ . . . إنه المتهج الإسلامي، الذي يعيد الإنسان - في هذه
القضية، كمنافى سواها - إلى «فطرته»، والتي يمثل التجميل والتزين ملمحاً أصيلاً
من ملامحها، وفي حديث عائشة، رضي الله عنها، يقول رسول الله، صلى الله
عليه وسلم: «عشرة من الفطرة، قص الشارب، وقص الأظفار، وغسل
البراجم^(١) وإعفاء اللحية، والسواك، والاستنشاق، وتنف الإبط، وحلق العانة،
وانتقاص الماء^(٢)» . . . (٣)

وإذا كان «المسجد»، في العرف الإسلامي، هو: مطلق مكان السجود، ولذلك
كانت الأرض كلها مسجداً لأبناء الإسلام، فإن اتخاذ الزينة هو فريضة إسلامية في
الأوقات الخمسة التي يمثل فيها المسلم، يومياً، بين يدي مولاه . . . أي أنها فريضة
إسلامية في كل زمان - تقريباً - وفي أي مكان . . .

وهذه الفريضة يؤكد التنبيه عليها في أيام وأماكن الاجتماع، كالجمعة والأعياد . . .
وفي حديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «ما على أحدكم، إن وجد سعة،
أن يتخذ ثوبين لجمعه، سوى ثوبي مهنته»^(٤)، و«من اغتسل - أو تطهر - فأحسن
الطهور، وليس من أحسن ثيابه، ومس ما كتب الله له من طيب أو دهن أهله، ثم
أتى الجمعة، فلم يلغ ولم يفرق بين اثنين، غفر له ما بينه وبين الجمعة
الأخرى»^(٥) . . .

ولا يحسن أحد أن «الزينة» التي يطلبها الإسلام ويأمر بها مقصورة على الثياب

(١) البراجم: مفردهما برجمة - يضم الياء وسكون الراء وخم الجيم - عقد الأصابع ومفاصلها كلها، أو
هي خطوط الكف التي يترسب فيها الغبار -

(٢) انتقاص الماء: من مغابيه: الاستنجاء -

(٣) رواه النسائي، (ولقد ذكر راوي الحديث تسع صفات، ونسى العاشرة).

(٤) رواه ابن ماجه.

(٥) رواه ابن ماجه والإمام أحمد.

الحسنة، والطيب، وحسن التجميل، فقط، عند المثل بين يدي الله في الصلاة، ذلك أن «الزينة» إذا كانت اسما جامعاً لكل شيء يتزين به^(١) . . فإن مصادر طلبها، ومواطن الإحساس بها ماثلة في كل آيات الجمال التي خلقها الله وأبدعها وأودعها في سائر أنحاء هذا الوجود . . ففي الجنات وأزهارها - بل إن في مطلق النبات - زينة للأرض، تزين بها، وتجميل، كي يستمتع بها الإنسان . . لقد كان من دعاء النبي، صلى الله عليه وسلم - في حديث الاستسقاء - : «اللهم أنزل علينا في أرضنا زينتها»! . . وكانت دعوته إلى تزيين قراءة القرآن بالصوت الحسن : «زينوا القرآن بأصواتكم»^(٢) .

فالخيل «ستبر وجمال للرجل يتخذها تكريماً وتجبلاً، ولا ينسى حتى بطونها وظهورها وعبرها ويسرها»^(٣) .

والثياب الجديدة، نعمة لا يقف المسلم إزاءها عند «منفعتها المادية» وحدها، وإنما يفسر فيها «المعاني الجميلة» للثوب الجديد . . وفي الحديث الذي يرويه عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، يقول الرسول، صلى الله عليه وسلم : «من استجد ثوباً فلبسه، فقال حين يبلغ ترقوته : الحمد لله الذي كساني ما أوازي به عبورتي، وأنجم به في حياتي، ثم عمد إلى الثوب الذي أخلق - أو قال : ألقى - فتصدق به، كان في ذمة الله تعالى، وفي جوار الله وفي كتف الله حياً وميتاً، حياً وميتاً»^(٤) .

فالثياب «للمنفعة المادية»، و«للتجميل» كذلك . . ولقد قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لعمر بن الخطاب، وقد رآه لبس ثوباً جديداً : «لبس جديد، وعش حميداً، وميت شهيداً، ويرزقك الله قرّة عين في الدنيا والآخرة»^(٥) .

ولقد ميز الإسلام ما بين طلب الجمال، والاستمتاع به، عندما يحكمه الاقتصاد والاعتدال، وعندما يكون شكراً لأنعم وأحب هذا الجمال، وبين «الكبر» الذي نهى

(١) انظر معنى مصطلح «الزينة» في (لسان العرب) لابن منظور .

(٢) رواه البخاري وأبو داود وابن ماجه والترمذي والإمام أحمد .

(٣) من حديث أبي هريرة - رواه مسلم والإمام أحمد .

(٤) رواه الترمذي وابن ماجه والإمام أحمد .

(٥) رواه ابن ماجه والإمام أحمد .

عنه الإسلام، وتوعد مقترفيه . . فعندما قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في الحديث الذي يرويه ابن مسعود: «لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة من إيمان، ولا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من كِبَر» . . . عند ذلك قال رجل:

يا رسول الله، إني ليمجيتني أن يكون ثوبي غميلا، ورأسي ذهينا، وشراكي نعلني^(١) جيذا - وذكر أشياء، حتى ذكر علاقة سوطه^(٢) - أقمن الكبير ذلك يا رسول الله؟

فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «إلا ذلك الجمال، إن الله جميل يحب الجمال. ولكن الكبير من سفه الحق وازدري الناس!»^(٣) . .

فالجمال محمود . . بل هو سعى على درب الاتصاف بطرف من صفات الله المعلقة في أسمائه، وليس من الكِبَر المذموم، الذي هو تسفيه الحق وازدراء الناس.

وأيضاً . . فليس هذا الجمال هو «البغى» الذي ينهى عنه الإسلام . . ولقد سأل الصحابي مالك بن مرارة الرهاوي، رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال:

- يا رسول الله، قد قسم لي من الجمال ما ترى، فما أحب أحدا من الناس فضلتني بشراكين فما فوقهما! أفليس ذلك هو البغى؟!

فقال، صلى الله عليه وسلم: «إلا ليس ذلك بالبغى، ولكن البغى من بطر - أو قال: سفه الحق وغمط الناس»^(٤).

فالحرص على التجميل، إلى حد التنافس في الاتصاف به والجمع بزهلاته، ليس من «البغى» الذي ينهى عنه الإسلام.

ولقد أباح الإسلام للمرأة أن «تتجمل للخطاب» إظهاراً للنعمة الجمال، وطلباً للزواج . . . وفي حديث الصحابية مسيعة بنت الحارث الأبلمية . . . عندما توفي

(١) شراك النعل: السير يكون على وجهها.

(٢) علاقة السوط: السير في مقيض السوط، يعلق منه.

(٣) رواد مسلم والترمذي وابن ماجه والإمام أحمد.

(٤) رواه أبو داود والإمام أحمد - (والشراك: السير يكون على وجه النعل).

عنها زوجها سعد بن خولة، ووضعت حملها منه، وبرئت من نفاسها «تجملت للخطأ» . . . فدخل عليها أبو السائب بن يعكك - من بني عبد الدار - فقال لها: مالي أراك متجسلة، لعلك تترجعين النكاح؟ إنك، والله، ما أنت بناكح حتى تمر عليك أربعة أشهر وعشر. فذهبت سبيعة إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وسألت عن ذلك - عن «العدة» - وليس عن «التجمل للخطأ» - فلم يكن ذلك موضع خلاف! - قالت: «فأفتاني رسول الله بأنني قد خللت حين وضعت حملي» وأمرني بالتزويج إن بدا لي . . .» (١).

بل لقد رأينا «الجمال» والتجمل» نعماء يدعو الرسول ربه أن يسبغها على الصحابي أبو زيد الأنصاري، فيقول في الدعاء له: «اللهم جملة وأدم جمال . . .» (٢). ووجدنا القرآن الكريم يتحدث عن زينة الأرض وزخرفها كمهمتين من مهام خلافة الإنسان عن الله في عمراتها، لن تنتهي هذه الخلافة، بطي صفحة هذه الحياة الدنيا إلا إذا بلغ الإنسان الشأو في هذا السبيل «إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَزْلَقْنَا مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ عَمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَقْنِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (يونس: ٢٤).

هذا هو منهج الإسلام إزاء آيات الجمال والحسن والبهاء والزينة والزخارف التي أبدعها الله وأودعها في الوجود، طالبا من الإنسان النظر فيها، والاستقبال لتأثيراتها، والاستمتاع بمتاعها، فمكرا لله على إبداعها، وعلى إبداعه الخواص المستقبل لتأثيراتها، وتخلقا ببعض صفات الله سبحانه، الذي هو «جميل يحب الجمال»، كما قال عليه الصلاة والسلام . . .



ولقد كان منهج النبوة، الذي تجسد في سلوك الرسول، صلى الله عليه وسلم، في خاصة نفسه، ومع أهله، وفي تشريعه للناس . . . كان هذا المنهج - يصدد التربية

(١) رواه مسلم والنسائي وأبو داود.

(٢) رواه الإمام أحمد.

الجمالية، والسلوك الجمالي - البيان العفلى والممارسة التطبيقية للبلاغ القرآنى،
الذى شرع الله فيه منهج الإسلام فى هذا الميدان .

فهذا الرسول، الذى جاء رحمة للعالمين، كان النموذج الأرقى للإنسان الذى
يستشعر كل آيات الجمال فى خلق الله، وبلغت النظر بهذا السلوك الجمالى، ليقدر
سنة متبعة فى مذهب الإسلام وحضارة المسلمين . .

لم يكن الرسول «مترفاً»، ولا «مستغنياً»، ولكن الله قد أغناه عن الحاجة، بعد
أن كان فقيراً غائلاً . . . ﴿وَوَجَدَكَ غَائِلًا قَاعًا غَنِيًّا﴾ (الضحى: ٨) . . لم يكن
«الراغب» الذى يقيم الخصام بين مملكة الأرض ومملكة السماء . . ولا «الناسك»
نسكاً أعجمياً، الذى يدبر ظهيرة للدنيا وطياتها . . كان يقبل الهدية، ويهدى إلى
الناس، وكان يتصدق، دون أن تتطلع نفسه أو تمتد يده إلى شىء من الصدقات . .
كان له من المال - فى «فدك» - ومن العنائم - سهم وصفايا - ما يكفيه وأهله، كإمام
للدولة، ومقاييس بساطة تلك الدولة ودرجتها فى الشراء، فى ذلك الزمان وذلك
المكان . . كان المال فى يده، ولكنه لم يستول على قلبه فى يوم من الأيام! . .

ونحن إذا شئنا أن نلتبس فى سيرته - فى خاصة نفسه - نماذج شاهدة على رقيه
وارتقائه فى السلوك الجمالى، والإحساس بالجمال، فإننا واجدون الكثير . .

* يروى ابن عباس فيقول: «كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يتقاعل،
ولا يتطير، ويعجبه الاسم الحسن» (١) .

والذين يتأملون هذا السلوك، فى ضوء قضيتنا، يدركون أن التفاؤل إنما هو ثمرة
لرؤية إيجابية الواقع وجماليات المحيط . . وهو ضد التشاؤم، الذى لا يرى
صاحبه سوى القبح والسلبات . . وأيضاً هو غير البساجة، التى لا يبصر صاحبها
لا الإيجابيات ولا السلبات! . . . فالتفاؤل موقف إيجابي من جماليات الحياة
وإيجابيات المحيط . .

«ولا يتطير» . . . لأن المتطير هو الذى لا يرى من الأشياء إلا جانب القبح
والشؤم . . على حين أن فى هذه الأشياء - كل الأشياء - من وجوه الخير والجمال ما
يطرده التطير والتشاؤم عن الذين يبصرون هذا الخير وهذا الجمال . .

(١) رواه الإمام أحمد .

«ويعجبه الاسم الحسن» . . . أى أنه ، صلى الله عليه وسلم ، قد بلغ فى استشعار آثار الجمال إلى الحد الذى جعله يلمحها حتى فى الأسماء . . فهو يدرك أثر «العنوان» فى الدلالة والإيحاء إلى «المضمون والموضوع» . .

«وفى مأكله ومشربه - على بساطتهما - كان طالباً للجمال والاستمتاع . . كان يحب الغسل والخلو»^(١) . . . و«كان أحب الشراب إليه الخلو البارد»^(٢) . . فكان - على بساطة عيشه - ذواقه يحب العليب والجميل من الطعام والشراب . . وقصصه شهيرة عندما كانت تعاف نفسه حلال الطعام إذا لم تستطع نفسه ، عليه الصلاة والسلام . .

«وكما لبس البسيط من الثياب . . فلقد لبس جبة رومية» . .^(٣) . . وعندما أهديت إليه جبة من ديباج منسوج فيه الذهب ، لبسها ، صلى الله عليه وسلم ، وقام على المنبر ، وجلس ولم يتكلم ! ثم نزل ، فجعل الناس يلمسون الجبة وينظرون إليها . . فلما خشي اقتنائهم بأمثال هذه الأشياء ، سألهم :
- «أتعجبون منها؟» .

فقالوا : ما رأينا ثوباً قط أحسن منه !

فقال : صلى الله عليه وسلم : «لنأذيّل سعد بن معاذ فى الجنة أحسن مما ترون»^(٤) .

لقد لبس هذا الذى لم يرى الناس ثوباً قط أحسن منه . . لكنه ذكرهم بما هو خير منه وأفضل عند الله . .

«وعلى اختياره للبساطة فى أدوات منازله وحاجيات أهله . . فلم يكن يعاف استخدام ثمين الأدوات . . ويروى حميد فيقول : «رأيت عند أنس بن مالك قدحا كان للنبي ، صلى الله عليه وسلم ، فيه ضبة فضة»^(٥) .

(١) روى البخارى ومسلم والترمذى وأبو داود والدارقطنى وابن ماجه والإمام أحمد .

(٢) روى الترمذى والإمام أحمد .

(٣) روى الترمذى ، من حديث المغيرة بن شعبه .

(٤) روى البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وابن ماجه والإمام أحمد .

(٥) روى الإمام أحمد .

■ وعندما تحدث عن الطيبات التي يعشقها ويحبها في هذه الحياة ، كشف لنا عن
فوق راق ، يستشعر آيات الجمال ، ويستمتع بطيبات الحياة : « حبيب إلى من الدنيا :
النساء ، والطيب ، وجعلت قرّة عيني في الصلاة » (١) .

ومن الذي لا يرى الرقى في التحضر ، واليموقى الإنسانية مجسدا في هذا
النبي العظيم . . الذي جعلت قرّة عينه في الصلاة . . والذي كان يقوم الليل حتى
تتورم قدماه . . والذي كان لا يجارى في شجاعة المقاتل ، حتى ليقول على بن أبي
طالب - وهو من هو في القروسية والفداء - في خبر شجاعة النبي المقاتل : كنا إذا
حنى الوطيس واحمرت الخديق احتمينا برسول الله ! . . هذا النبي ، هو ذاته الذي
يقف بالمسجد أثناء اعتكافه فيه للعبادة - والمعتكف لا يفادر المسجد أثناء الاعتكاف
- يقف على عتبة حجرة أم المؤمنين عائشة - وكانت حائضا لا يحل لها دخول المسجد
- يقف على عتبة الحجرة ، بين يدي زوجته ، لترجل له شعره أثناء الاعتكاف ! . . أي
رقى هذا الذي تجسده تلك الصورة الإنسانية الجميلة ، التي يصورها حديث عائشة :
« أنها كانت ترجل النبي ، وهي حائض ، وهو معتكف في المسجد ، فيتأولها رأسه
وهي في حجرتها . . » (٢) ١٩

* ثم . . . أي رقى في الجمال والتجمل يبلغ ذلك الذي تحدث عنه خادمه أنس
ابن مالك ، عندما وصف هذا الجانب من حياته ، فقال : « ما شممت عتبرا قط ولا
مسكا ولا شيئا أطيب من ريح رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ولا مسست قط
ديباجا ولا حريرا ألين من كف رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، كان أزهر
اللون (٣) ، كأن عرقه اللؤلؤ » (٤) .

تري ، هل هناك في الجمال والتجمل أرقى من ذلك الذي كان « كأن عرقه
اللؤلؤ » ؟ هذا هو رسول الله . . جسد في عشقه للجمال « وارتقائه على دربه منهج
الإسلام في التربية الجمالية . . فكأنت حياته ، في خاصته نفسه ، التجسيد لسته التي
علمنا إياها عندما قال : « إن الله جميل يحب الجمال » !



(١) رواه مسلم والنسائي والإمام أحمد .

(٢) رواه الإمام أحمد .

(٣) الأزهري : الأنيض المستنير .

(٤) رواه مسلم والإمام أحمد .

أما «سيرة الجمالية» في أهله، فإنها هي الأخرى نموذج للجمال الراقى، وللرقى الجمالى . . . تذهشنا اليوم، بعد أكثر من أربعة عشر قرناً . . . فلما بالنّا إذا تصوّرناها في ذلك التاريخ البعيد؟ . . .

* هذه عائشة، زوجة، وصى الله عنها . . . التي تروى عنه الحديث، وتفتى في الدين . . . كانت تعشق اللعب بالتماتيل . . . عماتيل البنات، والخييل ذات الأجنحة . . . وكانت تسمى خيل سليمان! . . . وكانت لها صواحب يأتينها يلعبن معها في بيت النبوة . . . وعندما كان صواحبها يستحجن من رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كان يدفعهن دفعا رقيقا ليلعبن وعائشة بالتماتيل . . . تروى ذلك أم المؤمنين عائشة فتقول: «كنت ألعب بالبنات على عهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وكان لى صواحب يلعبن معى، فكان إذا رأين رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ينقمعن منه، فكان رسول الله يُسَرِّبُهُنَّ إِلَى يَلْعَبْنَ معى»^(١).

* وهذا النبى، الذى يأتيه الوحى، ويبلغ رسالة ربه، ويقود الدولة، ويرعى الأمة، ويكاتب الملوك، ويقاثل صناديد الشرك، وينهض بتغيير وجه الحياة على الأرض . . . هذا النبى يمارس «السباق» مع زوجته عائشة أم المؤمنين، رضى الله عنها . . . وأين؟ . . . ليس سرا وراء الجدران والأبواب المغلقة . . . وإنما فى الطريق وهم مسافرون! . . .

تروى عائشة حديث هذا الخلق الراقى فى الاستمتاع بجمال الحياة، وفى الأخذ بحظه من طبيعتها، فتقول: «خرجت مع النبى فى بعض أسفاره، وأنا جارية»^(٢)، لم أحمل اللحم ولم أبدن، فقال للناس: تقدموا، فتقدموا، ثم قال لى: تعالى حتى أسابقك، فسابقته فسبقتة! . . . فسكبت عنى حتى إذا حملت اللحم وبدنت ونسيت، وخرجت معى فى بعض أسفاره، فقال للناس: تقدموا، فتقدموا، ثم قال: تعالى حتى أسابقك، فسابقته فسبقتنى! فجعل يضحك وهو يقول: هذه بتلك»^(٣).

(١) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى وابن منجه والإمام أحمد.

(٢) أى صغيرة شابة.

(٣) رواه أبو داود والإمام أحمد.

تري، هل هنالك ما هو أرقى من هذا السلوك الجميل « الذي وإن حمل صاحبه تبعات الدنيا بأسرها، فإنه لا ينسى حفظه من جماليات الحياة؟! .

إننا نسوق هذا الطرف من سيرة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لا لتعجب أو نستدر العجب، وإنما لنقول: إن هذا هو المنهج الطبيعي والوحيد للإسلام في علاقة المسلم بجماليات الحياة. . . منهج ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ...﴾ (القصص: ٧٧). فلقد أحسن الله إلينا بآيات الجمال التي زين بها كل ما في الوجود:

والإحسان المقابل هو أن نحسن الاستقبال لهذه النعم الإلهية، ومرتقى بقنوات وأدوات وجواس استشعارها والاستمتاع بها، شكرا له على ما أنعم، وإقامة للتوازن والوسطية الإسلامية، التي وإن أنكرت الترف والإسراف في الملذات، فإنها تذكر الرهبانية ونسك الأعاجم وإدارة الظهر لطبقات الحياة، وتعطي الجواس التي أنعم الله بها علينا عن أن تستمتع بطيبات وجماليات هذه الحياة. . . إنه المنهج الذي يعلمنا أن كل عمل يرتقى بإفسانية الإنسان، حتى ما كان منه «لهو» يروح عن النفس، و«لذة» خللا، فهو «عبادة» لله، يستمتع بها الإنسان في دنياء، وتكتب له بها الحسنات التي يوفهاها في آخره. . . يقول رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «... إن كل شيء يلهو به الرجل باطل إلا: رمية الرجل بقومسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته امرأته، فإنهن من الحق»^(١). . . ويقول: «عجبت من قضاء الله، عز وجل، للمؤمن، إن أصابه خير حمد ربه وشكر، وإن أصابه مصيبة حمد ربه وصبر، المؤمن يؤجر في كل شيء حتى في اللقمة يرفعها إلى في امرأته»^(٢). . . فحتى في العشي. . . والحنان. . . والملاعبة، يؤجر المؤمن، لأنه يستمتع بطيبات الحياة وجمالياتها.

ورسول الله، صلى الله عليه وسلم، لا يقف - في هذا المنهج - عند تقرير هذه الحقائق. . . إنما هو يدعو المسلمين إلى سلوك هذا السبيل. . . فهو يسأل الصحابي جابر بن عبد الله:

(١) رواه الترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجه وأحمد.

(٢) رواه الإمام أحمد.

«أتزوجت؟»

فيقول جابر: نعم..

فيسأله الرسول: «أبكر؟ أم ثيبا؟»

فيقول جابر: لا، بل ثيبا..

فيقول، صلى الله عليه وسلم: «أفلا بكرا تلاحبها... وتلاعبك؟»!

تلك هي سنة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في التربية الجمالية.. وهذا هو منهج النبوة بإزاء جماليات الدنيا وزينة الكون وطيبات الوجود، وهكذا تجسد هذا المنهج النبوي سنة عملية وأمورة حسنة، ضربنا عليها الأمثال، وسبقنا لها النماذج الشاهدة.. من حياته الشريفة، في خاصة نفسه، وفي علاقاته بأهله، وفي توجيهاته للناس..

إنه منهج العشق الخلال للطيب من آيات الجمال، ينفي.. بل يستنكر.. ذلك التجهم الذي يفتعل الخصام بين المسلمين وبين طيبات وجماليات هذه الحياة.. فالمسلم لن يستطيع أداء فريضة الشكر لله على نعمة الجمال، إلا إذا عرف، واستمتع، بأنعم الله في هذا الجمال!..

* * *

(١) رواه البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه وأبو داود والداودي والإمام أحمد.

جماليات السماع

لكن . . .

إذا كان هذا هو مستوى الوضوح والجسم الذي بلغه المنهج الإسلامى فى الانتصار للثريّة الجمالية، وربط أواصر المودة بين أحاسيس الإنسان المسلم وحواسه وبين آيات الجمال ومظاهر الزينة فى الوجود . . . فلماذا هذا الذى نراه سلوكاً لنقيض من الإسلاميين يخاصم الجمال ويحيد التجهّم، وهذا الذى نراه اتهاماً موجهاً إلى الإسلام - من جاهلية ومخاصمة - بمخاصمة الجمال؟ . . .

ولماذا شاعته وتشيع الكتابات والمأثورات حول هذه المخاصمة . . . ومخاصمة «الغناء» و«الموسيقى» وأدواتهما، والعداء لفنون التشكيل - رسماً ونحتاً وتصويراً - على وجه الخصوص؟ . . .

إن الخلاف الناشب بين فقهاء الإسلام حول إباحة أو منع الغناء والموسيقى والرسم والنحت والتصوير - وهى من أبرز الفنون الجمالية التى عرفها الإنسان فى تطوره الحضارى - خلاف قديم وشهير . . . وهناك العديد من المأثورات المروية - وأغلبها أحاديث نبوية - تختلف مضامينها فى هذا الموضوع . . . وحول هذه المأثورات، وملايساتها، وصحتها - رواية ودراية - وحول اتساق بعضها مع البعض الآخر، دارت وتدور أغلب آراء المختلفين فى هذا المقام . . . ولذلك فإن الوصول فى هذا الأمر إلى رأى نطمئن إليه، يقودنا إلى كلمة بسواء، يدعونا إلى أن ننظر نظرة فاحصة ومقارنة ونقدية إلى هذه المأثورات . . .

وبادئ ذى بدء . . . فنحن بإزاء:

أ - وقائع حدثت فى عصر البعثة، وفى بيت النبوة . . . والمنسجد النبوى . . . وبيوت

الصحابة . . هي عما يدخل في «السنة العملية» والممارسة التطبيقية للمنهج النبوي . .
أي أنها «شواهد مادية» تعلن عن إباحة الغناء . . وتفيد، أيضا، بأن اجتهادات
مخالفة قد حدثت أثناء هذه التطبيقات والسنة العملية، أراد أصحابها - وهم صحابة
أجيلاء - منع الغناء، لكن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أقر الغناء ونبه
أصحاب هذه الاجتهادات على خطئها وخطئهم فيها . .

ب - أحد عشر مأثورا من الأحاديث تفيد منع الغناء والتهى عنه وتوعده المغنين
والساعين . .

ج - تفسير عدد من مفسري القرآن الكريم للمراد «باللهو» في الآية القرآنية:
﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم﴾ (لقمان: ٦٤)
على أنه هو الغناء . .

تلك هي المأثورات . . والسنة العملية . . والتفسير . . التي جاءت في الغناء
والأدوات الموسيقية المصاحبة له . . والتي دار بسببها ومن حولها خلاف الفقهاء
حول موقف الإسلام من حكم الغناء، وموقف المسلمين من هذا الفن . .

* فمن السنة العملية التي رويت في إباحة الغناء ثلاث مرويات، شهد رسول
الله، صلى الله عليه وسلم، الغناء في اثنتين منها، ولم يقف موقفه منه عند إقراره
فقط، وإنما خطأ من اجتهد لمنعه . . أما المروية الثالثة فكان شهود الغناء فيها بعض
الصحابة، الذين خطأوا من اجتهد لمنعه، وقالوا: إن الرسول، صلى الله عليه
وسلم، قد رخص فيه، فهو مباح . .

فعن عائشة، رضي الله عنها، أنها قالت: «دخل رسول الله، صلى الله عليه
وسلم، وعندي جاريتان تغنيان بغناء بُعات^(١)، فاضطجع على الفراش - وحول
وجهه، فدخل أبو بكر فأنهزني، وقال: مزمار الشيطان عند رسول الله، صلى الله
عليه وسلم؟! فأقبل عليه رسول الله فقال: «دعهما»، فلما غفل - (أي أبو بكر) -
ضمزمتما ففخر جتا^(٢)» .

(١) بُعات: حصن للأوس، يوم بُعات وقعة من وقائع الجاهلية كانت بين الأوس والخزرج انتصر فيها
الأوس .

(٢) رواه البخاري ومسلم وابن ماجه - (وتحويل الرسول وجهه، هو عن رؤية المغنيات، وليس عن
السمع، فدأته الأذن) .

فنحن أمام سنة عملية، أقر فيها رسول الله، صلى الله عليه وسلم، الغناء، في بيت النبوة، من فتاتين غنتا بأشعار تتحدث عن ذكريات وقائع الحرب في التاريخ... بل والتاريخ الجاهلي!... وعندما اعترض الصديق أبو بكر، مجتهداً في المنع، اعترضه الرسول على هذا الاجتهاد، مؤكداً الإباحة. ولم يظعن أحد من علماء الجرح والتعديل في أحد روافد هذا الحديث.

وعن عائشة، أيضاً. وفي ذات الحديث. تكملة. تروى أحداث واقعة ثانية لسنة عملية أخرى في هذا الموضوع... تقول، رضى الله عنها: «وكان يوم عيّد، يلعب السودان - الحبشة - بالدرق»^(١) والحراب، في المسجد، فلما سألت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وإما قال: «تشتبهين تنظيرين؟»، فقلت: نعم، فأقامني وراءه، خدي على خده، يسترني بثوبه وأنا أنظر إلى الحبشة يلعبون. فزجرهم عمر، فقال النبي: «أما بنى أرفدة... دونكم بنى أرفدة»^(٢). حتى إذا ملّلت، قال: «حسبك؟» قلت: نعم، قال: «فأذهبى».

فهنا، أيضاً سنة عملية أقرت اللعب - (التمثيل) - المصحوب بالغناء وبالرقص - ففي بعض الروايات أنهم كانوا يغنون شعراً يقول:

يا أيها الضيف المعرج طارقاً... لولا مررت بآل عبد الدار

لولا مررت بهم تريد قراهم... فتعوك من جهد ومن إقتار

وفي بعض الروايات: «كانت الحبشة يزفنون - (أي يرقصون)» - وفي بعضها: «يرقصون بين يدي رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ويقولون: محمد عبد صالح...»^(٣).

وعندما اجتهد عمر بن الخطاب في المنع، عارضه الرسول، صلى الله عليه وسلم، مقيراً الإباحة ومؤكداً لها...

(١) الفرق: الترس من جنود، ليس فيه خشب ولا حطب.

(٢) أي أعطاهم الأمان، ضد زجر عمر بن الخطاب لهم... و«دونكم بنى أرفدة»: اغراء وتشجيع على مواصلة اللعب، أي عليكم باللعب الذي أنتم فيه... و«أرفدة» لقب للحبشة، سموا به لأن أرفدة كان أشهر أجدادهم.

(٣) أخرج هذه الرواية الإمام أحمد عن أنس بن مالك.

أما المأثورة الثالثة : فعن عامر بن سعيد، قال : «دخلت على قرظة بن كعب، وأبى مسعود الأنصاري، في عرس، وإذا جوار يفتن، فقلت : أنتم أصحاب رسول الله، وأهل بدر، يفعل هذا عندكم؟! . فقالوا : إن شئت فاجلس واستمع معنا، وإن شئت فاذهب ! فقد رخص لنا في اللهو عند العرس» (١).

فهذه المأثورة تتحدث عن لهو، في عرس، شهده صحابة بدريون، فلما اعترض أحد الصحابة، فنجته في المنع، أخبروه أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، «قد رخص لنا في اللهو عند العرس». ففي هذه المأثورات الثلاث ما يشهد بإباحة هذا اللهو - الغناء - والمصحوب بعبث بالتمثيل والرقص - وتخطيط الاجتهاد الذي أراد أصحابه منعه.

وغير هذه المأثورات الثلاث، التي أكدت الإباحة بتخطيط اجتهادات المنع، هناك الأحاديث الكثيرة التي تؤكد على الإباحة وتتحدث عن الفكر الشاهد لها وعليها . .

فعن عائشة، رضي الله عنها أنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار، فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم : «يا عائشة، ما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو» (٢).

وفي رواية ثانية لهذه الواقعة : أنكحت عائشة ذات قرابة لها رجلاً من الأنصار، فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، «ألا بعثتم معها من يقول : أتيناكم أتيناكم، فحيانا وحياكم؟» (٣).

وفي حديث آخر، عن السائب بن يزيد أن امرأة جاءت إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال : «يا عائشة، أتعرفين هذه؟» قالت : لا، يا نبي الله . قال : «قينة بنتي فلان، تخين أن تغيبك؟ فغبتها . .» (٤).

فلك هي مأثورات السنة النبوية - وأغلبها وقائع «سنة عملية» - الساحدة على

(١) رواه النسائي .

(٢) رواه البخاري .

(٣) رواه النسائي .

(٤) رواه النسائي .

إباحة هذه الفنون الجميلة - غناء ، ورقص ، وتغليل - . . . وهي المأثورات التي أقرت الإباحة وأكدها في مواجهة الاجتهاد في المنع ، فخطأت هذا الاجتهاد . . .

■ أما وقائع وروايات السنة العملية ، التي تحدثت عن الغناء في مجتمع الصدر الأول ، على عهد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، دون أن يكون هناك جدل ولا اجتهاد يمنع منه ، فإنها كثيرة جدا في كتب السيرة والحديث . . . ومنها ، على سبيل المثال لا الحصر :

عندما دخل رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، المدينة ، مهاجراً ، فرح أهلها . وكانوا ينتظرون مقدمه لعدة أيام . . . حتى ليروى البراء بن عازب فيقول : ما رأيت أهل المدينة فرحوا بشيء كفرحهم برسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وصعدت ذوات الخلدور على الأسطحة من قدومه يَقلْنَ :

طلع البدر علينا	من ثنيات السوداع
وجب الشكر علينا	ما دعا لله داع
أيها المبعوث فينا	جئت بالأمر المطاع

أما جوارى - (فتيات) - بنى النجار ، فلقد خرجن إليه ، صلى الله عليه وسلم ، عندما بركت ناقته بباب أبي أيوب الأنصاري - من بنى مالك بن النجار - خرجن يضربن بالدخوف ويغنين :

نحن جوار من بنى النجار ... يا حبذا محمد من جار

فقال لهن - صلى الله عليه وسلم :

- «أخبينني؟» -

قلن : نعم ، يا رسول الله .

فقال : «الله أعلم أن قلبي بحيكم» .

وعندما شرب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، بعد أن استقر بالمدينة - في بناء المسجد ، كان يحمل - مع الصحابة - الطوب اللبن ، مشاركا في البناء . . . وخلال العمل ، كان ينشد مترنماً :

هَذَا الْجَمَال لَا جَمَالَ خَيْرَ هَذَا أَهْرَ رَبَّنَا وَأَطْهَر

ومن الصحابة من كان - أثناء ذلك - يغنى أغاني العمل ، فيقول البعض منهم :

لئن قعدنا والنبي يعمل .. ذلك إذن للعمل المضلل

وكان آخرون يترغنون :

لا يستوى من يعمر المساجد... بداب فيها قائما وقاعدا

ومن يرى عن التراب حائدا^(١)

ولقد صنع ذلك الأشعريون - قوم أبي موسى الأشعري - عندما قدموا إلى المدينة . فعن أنس بن مالك ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يقدم عليكم غدا أقوام هم أرق قلوباً بالإسلام منكم » قال : فقدم الأشعريون - فيهم أبو موسى الأشعري - فلما دنوا من المدينة جعلوا يرتجزون يقولون :

غدا تلقى الأحبة .. محمدا وحزبه !^(٢)

وحديث آخر يحكى كيف شهد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، « ندب » الجوارى ، على أنغام الدفوف ، تذكرة بالأبطال الشهداء في وقائع الإسلام ! . . فعن أبي حسين ، قال : كان يوم لأهل المدينة يلعبون ، فدخلت علي الربيع بنت معوذبة بن عفره فقالت : دخل علي رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فقعده موضع فراشي هذا ، وعندى جاريتان تندبان أباي الذين قتلوا يوم بدر ، تضربان الدفوف ، فقامتا فيما تقولان :

* وفيما نبي يعلم ما يكون في غد *

فقال ، صلى الله عليه وسلم : « أما هذا فلا تقولاه »^(٣) ، لا يعلم ما في الغد إلا الله عز وجل .

(١) انظر ذلك في (الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى) ج ٤ ص ١٧٨ - ١٨٣ ، طبعة بيروت سنة ١٩٧٧ م .

والقزالي (إحياء علوم الدين) ص ١١٣٠ . طبعة دار الشعب - القاهرة .

(٢) رواه الإمام أحمد .

(٣) رواه الإمام أحمد . وانظر : النويرى (نهاية الأرب) ، ج ٤ ص ١٤١ .

تلك بعض من مآثرات السنة النبوية - وأغلبها وقائع «سنة عملية» - الشاهدة على إباحة الغناء، وما صاحبه من فنون مباحة . .

❖ أما المآثرات التي منعت الغناء ونهت عنه وحذرت منه ومن سماعه، فإنها تبلغ اثني عشر مآثورة، ما بين حديث، أو تفسير «اللهو» في الآية الكريمة ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير﴾ (لقمان: ٦) . . تفسير «اللهو» بأن المراد به الغناء . .

وأحد هذه الأحاديث مروي عن عائشة - التي أوردنا رواياتها للعديد من الأحاديث الشاهدة على حل الغناء - وفيه تقبول: عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: «إن الله حرم المغنية» (وفي رواية: البقيّة) - ويحجبها وثمنها وتعليمها والاستماع إليها . . (١)

ولقد تتبع الإمام ابن حزم الأندلسي (٣٨٤-٤٥٦ هـ . ٩٩٤-١٠٦٤ م) - وهو من هو - كظاهري - في الالتزام بالسنة - وهو من هو في نقد الرجال والروايات - تتبع هذه المآثرات، فعرض رواياتها على ما استقرت عليه قواعد الجرح والتعديل للرواة، فخلص إلى أن هذه الأحاديث جميعها معلولة . . فقال: «وكل هذا لا يصبح منه شيء»، وهي موضوعة . . ولقد اتفق معه في هذا النقد ليهؤلاء الرواة كثيرون من المحدثين والحفاظ وعلماء الرجال . . من مثل المذهبي - صاحب (ميزان الاعتدال) - وابن حجر العسقلاني - صاحب (لسان الميزان) . . وكنموذج على هذا النقد لرواة هذه الأحاديث، ما قاله عن رواية حديث عائشة هذا، فقد قال: إن في روايته «سعد بن أبي رزين، عن أخيه، وكلاهما لا يدري أحد من هبما» . . وغيرهما من زوادة هذه الأحاديث: «ضعاف . . ورواة للمناكير . . ومجهولون . . ورواة للمعضلات» . . إلى آخر غوامل الضعف والتجريح التي تقدح في صحة هذه المآثرات . .

أما التفسير المتسوب إلى عدد من أئمة المفسرين للقرآن الكريم، والقائل إن المراد باللهو في الآية ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث﴾ هو الغناء، فضلاً عما في هذا التفسير من تعارض مع الأحاديث النبوية الصحيحة التي جاء فيها الكلام عن

(١) رواه الطبراني في الأوسط بسند ضعيف - وقال البيهقي، ليس بمحفوظ

الغناء المباح باسم اللهو - «ما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو» . . «قد رخص لنا في اللهو عند العرس» - فإن ابن حزم يراه مجرد تفسير لمفسرين، وليس حديثاً «عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ولا ثبت عن أحد من أصحابه، وإنما هو قول بعض المفسرين ممن لا يقوم بقوله حجة، وما كان هكذا فلا يجوز القول به، ثم لو صح لما كان فيه متعلق، لأن الله تعالى، يقول: ﴿لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (الزمر: ٨)، وكل شيء يقتضى ليضل به عن سبيل الله فهو إثم وحرام، ولو أنه شراء بمصحف وتعليم قرآن» . .

ولقد خلاص ابن حزم، بعد النقد لهذه الرويات، إلى القول:

«فإن قال قائل: قال الله تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقُّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ (يونس: ٣٢) . . ففى أى ذلك يقع الغناء؟ - (أى: هو من الحق، أم الضلال؟)» .

ثم أجاب عن موقع الغناء، قاتلاً:

«إنه يقع حيث يقع الترويح بين البهاتين، وصباع ألوان الشيا، وكل ما هو من اللهو. قال رسول الله: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»^(١)، فإذا نوى المرء بذلك ترويح نفسه وإجماعها لتقوى على طاعة الله عز وجل، فيما أتى ضلالاً . . .»^(٢)

فهو، إذن، بعض من ألوان الجمال، الذى خلقه الله، ومعبىار الحل والحمة فيه هو «وظيفته» التى يوظف فيها، فإن أسهم فى ترقية السلوك الإنسانى، وأعلن على تذوق نعم الله والكشف عن آيات الجمال فى إبداعه فكان خيراً . . وإلا فهو منكر بلا خلاف . .

تلك هى شهادة ابن حزم فى هذه القضية الخلاقية . .

(١) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى وابن ماجه .

(٢) انظر آراء ابن حزم فى هذا الموضوع برسائله التى أفردها له وسمى (رسالة فى الغناء الملهى، أمباح أم محظور؟) ص ٤٣٠ - ٤٣٩ - منشورة فى الجزء الأول من (وسائل ابن حزم الأندلسى) لمحبى ودراسة د. إسمان عباس، طبعه بيروت سنة ١٤٠٦ هـ، سنة ١٩٨٠ م - وفى نهاية هذه الرسالة، ما يفيد أنها عرضت على الإمام الفقيه الحافظ أبى عمرو بن عبد البر، فتظير فيها، ولما مثل عن رايه فيها جمل بها قال: «وجدتها فلم أجد ما أزيد فيها وما أنقص» .

وتلك هي قصة المنهج الإسلامي مع «شبهة» الخصام بينه وبين فن الغناء والسماع . . وهي قصة تؤكد اتساق موقف هذا المنهج، الساعي إلى تشجيع الحواس الجمالية في الإنسان، ليدوم سعيه على درب الاكتشاف لما أودع الله في هذا الكون من آيات الزينة والجمال .

* * *

أما آلات العزف - الموسيقى - فإن الأحاديث التي وردت في منعها أو تحريمها، هي الأخرى معلولة، بمقاييس علم الجرح والتعديل، وكنماذج لهذه الحقيقة:

* حديث عائشة عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «أمرني ربي عز وجل، بنفى الطنبور والمزمار» . . رواه إبراهيم بن اليسع بن الأشعث المكي . . والتسائي يقول عنه: إنه «ضعيف» . . أما البخاري فإنه يقول: إنه «متكبر الحديث» .

* وحديث علي بن أبي طالب: «نهى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عن ضرب الدف ولعب الصنج وصوت الزمارة» . .

وفي روايته: عبد الله بن ميمون، عن مطر بن سالم . . والأول «ذاهب الحديث»، والثاني «شبه مجهول» . .

* وحديث ابن عباس، عن الرسول، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: «صوتان ملعونان في الدنيا والآخرة، صوت مزمار عند نعمة، وصوت ندبة - (أو رنة) - عند مصيبة» . . وفي روايته: محمد بن زياد الطحان الشكري، الذي يقول فيه أحمد بن حنبل: «أعور كذاب حيث يطعن الحديث»! . .

* وحديث علي بن أبي طالب، عن الرسول، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: «بعثنى ربي عز وجل، بمحق المزامير والمعازف، والأوتان التي كانت تعبد في الجاهلية، والخمر، وأقسم ربي عز وجل، بعزته ألا يشربها عبد في الدنيا» .

رواة هذا الحديث: محمد بن الفرات، عن أبي إسحاق السبيعي، عن الخارث الأعور . . وجميعهم مجرحون . . فالأول متهم يقول عنه أبو بكر بن أبي شيبة: إنه «شيخ كذاب» . . والثالث قال فيه البخاري: إنه «متكبر الحديث» . . وقال عنه يحيى بن معين: «ليس بعني»، ولا يكتب حديثه» .

ولقد قال الإمام الحافظ أبو الفضل محمد بن طاهر (٤٤٨-٥٠٧ هـ، ١٠٥٦-١١١٣ م) في هذه الأحاديث وأمثالها: «هذه الأحاديث وأمثالها احتج بها من أنكر السماع، جهلا منه بصناعة علم الحديث ومعرفته، فترى الواحد منهم إذا رأى حديثا مكتوبا في كتاب جعله لنفسه مذهباً، واحتج به على مخالفه، وهذا غلط عظيم، يل جهل جسيم» (١).

أما الذين حاولوا تخريج دلالات الأحاديث الصحيحة، التي جاءت في إباحة السماع، حتى لا تشهد للإباحة - ومنهم الإمام ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨ هـ، ١٢٦٣-١٣٢٨ م) - الذي فسّر حضور النبي - صلى الله عليه وسلم - مجلس غناء الجاريتين في بيت عائشة، وإنكاره على أبي بكر ومنعهما من الغناء، فسر ابن تيمية موقف الرسول بأنه كان «يسمع» ولا «يستمع» (٢).

فإن محاولته هذه هي نموذج للتخريجات البادية التمجّل والتكلف، والتي لا يمكن لمثلها أن توهم من حجج الذين يبيحون السماع.

أما ابن حزم، فإنه يستدل على إباحة الآلات الموسيقية، بكونها مالا حلالاً في نظر أبي حنيفة (٩٠-١٥٠ هـ، ٦٦٩-٧٦٧ م) الذي قال: «من سرق مزماراً أو غوداً قطعت يده، ومن كسرهما ضمنهما» (٣). إذ لو كانت محرمة، لكانت هدراً، كالخمر، وأدوات الميسر، وغيرها من المحرمات. ولما لم تكن كذلك، فإنها مال حلال، له حرمة، من سرقة يقطع، ومن أثلفه يضمن. إذ الأصل في الأشياء هو الحل، ما لم يرد نص بالتحريم.

أما الإمام الغزالي - والذي عرّض للسماع، غناء وموسيقى، بدراسة مبسطة - فإنه يجعل الموقف الإسلامي المنحاز إلى الاستمتاع الحلال بالجماليات الحلال، غناء وموسيقى، عندما يرى ذلك فطرة إنسانية يزيحها الإسلام، الذي يذكر التحريم واخصام مع جماليات الحياة. فيقول:

(١) انظر: التوبى (نهاية الأرب)، ج ٤، ص ١٤٧-١٦٠.

(٢) ابن تيمية: (مجموعة الرسائل الكبرى) ج ٢، ص ٣٠٢، طبعة القاهرة سنة ١٤٠٠ هـ.

(٣) (رسالة في الغناء الملهي - أمباح أم محظور) - رسائل ابن حزم - ج ١ - ص ٤٣٩.

» . . . ومن لم يحركه الربيع وأزهاره، والعود وأوتاره، فهو فاسد المزاج، ليس له علاج! . . . ومن لم يحركه السماع فهو ناقص مائل عن الاعتدال، بعيد عن الروحانية، زائد في غلظ الطبع وكشافته على الجمال والطيور، بل على جميع الیهائم!، فإن جنيعها تتأثر بالنغمات الموزونة . . . (١)

هذا عن منهج الإسلام وموقفه من جماليات السماع .



(١) (إحياء علوم الدين) ص ١١٣١ و ١١٣٢ .

جماليات الصور

أما «خصام» المنهج الإسلامي مع «فنون التشكيل» -رسمنا ونحتنا وتصويرا، والذي يحسبه الكثيرون خصاماً حقيقياً، فإن هذا الحسبان، هو الآخر، ليس أكثر من وهم من الأوهام! . . . وسبيلنا إلى إزالة هذا الوهم، ونفى هذا الخصام، هو النظر في المصادر الثبوتية والجوهرية لهذا المنهج - القرآن والسنة - ثم الاستئناس بأراء واجتهادات بعض الفقهاء - القدماء والمحدثين - في هذا الموضوع . . . وذلك وصولاً إلى جلاء الموقف الحقيقي للمنهج الإسلامي من فنون الرسم والنحت والتصوير . .

في القرآن الكريم

وبادئ ذي بدء . . . فإن القرآن الكريم لم يتخذ من التصوير للأحياء موقفاً معادياً بإطلاق وتعميم . . بل لقد أناط الأمر بالمقاصد والغايات والنتائج والثمار . . فإذا كانت الصور والتمثيلات وسائل للشرك بالله، وسبباً ينحرف البعض بتعظيمها عن عقيدة التوحيد، كان الرفض لها والتحريم لصنعها هو موقف القرآن . . أما إذا كانت لمجرد الزينة والتجميل والجمال، ولا يبرز براعة الإنسان وقدرته، ولتجميل الحياة، وتسمية الحس الجمالي عند الإنسان، وكذلك إذا كانت لتخليد القيم والمعاني والمآثر الطيبة والجميلة . . الخ . . فإنها عندئذ تصبح من الطيبات المباحة . بل المقصودة المرغوبة، باعتبارها من نعم الله على الإنسان .

ولقد عرض القرآن الكريم للحديث عن «التمثيل» - صراحة وبانصر - في مواطن ثلاث . . جاء حديثه عنها في أحد هذه المواطن حديث الرفض المحرم . . وفي الثاني حديث العاد لها من نعم الله على الإنسان . وفي الثالث حديث العاد لها معجزة لنبي من أنبياء الله! . .

ففي سورة «الأنبياء» وبصدد الحديث عن قوم إبراهيم، عليه السلام، أولئك الذين اتخذوا التماثيل أصناماً يعبدونها من دون الله، جاء حديث القرآن معادياً لهذه التماثيل، ومن ثم - بالتعبية - لصناعتها عندما تستهدف هذا الشرك بالله - ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ (٥١) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ (٥٢) قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ (٥٣) قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (٥٤) قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِينَ (٥٥) قَالَ بَلْ رُبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَى ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ (الأنبياء: ٥١-٥٦).

ولم يتف الموقف القرآني من هذه «التماثيل» عند حد التسيفيه بالقول والحجة والمنطق، بل لقد أراد الله لنبه إبراهيم أن يحطم هذه «التماثيل» ويمحو وجود هذه الأصنام. . فاستمر سياق القرآن يتحدث عن قول إبراهيم، عليه السلام، لقومه: ﴿.. وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُدْبِرِينَ (٥٧) فَجَعَلْنَاهُمْ جُدَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ (الأنبياء: ٥٧، ٥٨).

وما صنعه إبراهيم مع «التماثيل» المعبودة، هو ما صنعه خاتم المرسلين محمد، صلى الله عليه وسلم، عندما طهر شبه الجزيرة العربية من كل أثر لها، وأذن في الناس، يومئذ، وهو يحطمها، قائلاً: ﴿جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً﴾ (الإسراء: ٨١).

أما الموطن الثاني الذي عرض فيه القرآن - باللفظ - للحديث عن التماثيل، فكان في معرض تعداد نعم الله سبحانه، على نبيه سليمان، عليه السلام، فلقد ذكر القرآن «التماثيل»، وصنعها وصانعها باعتبارها من نعم الله على نبيه سليمان! . . . فهو قد سخر له الريح. . . وأتاح له عيناً تفيض بالنحاس المذاب - (القطر) - . . . وسخر له بعضاً من زينة الحياة الدنيا وجمالها: بيوتاً عالية (محاريب). وحفراً كبيرة - (جفان) - . . . ولقدوزاً راسيات. . . وأيضاً: «تماثيل» - من زجاج ونحاس، ورخام، تصور الأحياء، بل وتصور الأنبياء والعلماء! - كما يقول

المفسرون - (١١) ﴿وَلَسْلَيْمَانُ الرِّيحَ غَدَوْهَا شَهْرٌ وَرَوَّاحُهَا شَهْرٌ وَأَسْلَمْنَا لَهُ عَيْنَ الْقَطْرِ
وَمِنَ الْجَنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا ثَذَّاقَهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ
(١٢) يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَائِيلٍ وَجَفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا
آل دَاوُدَ تَشْكُرُوا وَفَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ (سبا: ١٢، ١٣).

«التماثيل»، هنا - وعند انتفاء مظنة عبادتها - هي من نعم الله على الإنسان،
وعاملها وصانعها إنما يعملها (بإذن ربه) . . . وعلى الذين أنعم الله عليهم بهذه
النعمة مقابلتها بالشكر لله - وأحد مظاهره: اكتشاف ما فيها من جمال . . .

أما الموطن الثالث، الذي ورد فيه حديث القرآن عن تماثيل الأحياء، فذلك الذي
جاء فيه الحديث عن معجزات نبي الله عيسى بن مريم، عليهما السلام: ﴿وَيُعَلِّمُهُ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ (١٨) وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ
مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ . . .﴾
(آل عمران: ٤٨، ٤٩).

. . . ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ
بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ
وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتَبْرِئُ
الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي﴾ (المائدة: ١١٠).

فهى، هنا، وحيث لا مظنة للشرك، ولا خطر على التوحيد: آية من آيات الله،
ونعمة من نعمه على عيسى، عليه السلام.

إذن . . . فموقف القرآن الكريم من التصوير والتماثيل، للأحياء، ليس واحدا،
وليس عاما، وليس مطلقا . . . فحيثما تكون سبيلا للشرك بالله - شركا جليا أو
خفيا - فهي حرام، والواجب تحطيمها . . . أما عندما تستفى مظنة عبادتها وتعظيمها
والشرك بواسطتها، فهي عندئذ، من نعم الله، التي يجب على الإنسان أن يقصد

(١) الفرطى (الجامع لأحكام القرآن)، ج ٤، ص ٢٧١.

إليها، وأن يتخذ منها سبيلا لترفية حسنة وتجميل حياته، وتزكية القيم الطيبة وتخليدها .

هذا عن موقف القرآن الكريم من فنون التشكيل .



بل إننا إذا نظرنا في البلاغ القرآني، وأمعنا النظر في أساليبه في التعبير عن المعاني التي يريد الله إبلاغها إلى العالمين، فنسجد في هذه الأساليب السبيل والوسائل والأذوات التي يعتمدها القرآن لثمنية الحاسة الجمالية لدى الناظر في هذا القرآن الكريم . .

إن بلاغة القرآن هي بعض من إعجازه، وهذه الحقيقة لا يمكن إدراكها ووعيتها، ومن ثم الإيمان بها إلا من قوم قد ارتقت بهم الحاسة الفنية إلى حيث يدركون ما في هذا الكتاب من أسرار الإعجاز وفنون البيان . . . فالإيمان بالإعجاز القرآني مرهون بازدهار الحاسة الفنية لدى المسلم، وبتحويل هذه الحاسة إلى قسعة ملحوظة في الحضارة الإسلامية، ومن ثم فإن البدهة قاضية بأن يكون القرآن داعياً يركي تنمية الحاسة الفنية لدى المسلمين ! . .

وإذا انتقلنا، في هذه القضية، من مجال التعميم إلى ميدان الدراسة الواقعية رأينا كيف امتلأت سور القرآن الكريم بما نسميه في الدراسات الأدبية والفنية بـ «التعبير بالصور» أي رسم الصور الحسية كي تعبر بها آياته عن المقولات والمعاني والأفكار . . فنحن، في القرآن، أمام «لوحات» تعبر بالصور المرئية والمحسوسة عن المعاني والأفكار والمقولات، أي أمام «التمثيل» و«التصوير» . . .

* فعندما يتحدث القرآن الكريم عن الذين كفروا، فأحيط الكفر أعمالهم، وأضاع الثمار المرجوة من شغلها، نجده «يمثل» هذه «الفكرة» فيعرضها في «صور» محسوسة، و«يرسمها» في لوحات فنية تراها العين عندما يتعلق بكلماتها اللسان . . . فأعمال هؤلاء الكفار: رماد هبت عليه الريح العاصفة، فلم تبق منه لأصحابه كثيراً ولا قليلاً * مثل الذين كفروا برؤسهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يتقدرون منها كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد * (إبراهيم: ١٨) .

ولوحة فنية أخرى يصور فيها القرآن الكريم هؤلاء الكافرين الذين جعلهم تنكبهم عن الحق ودعوته وأمله وهديه بمثابة الصم البكم المعطلة ملكاتهم العقلية، أما ما يهدون به فليس إلا النعيق!... ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عَمَىٰ فَهْمٌ لَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٧١).

أما اليهود الذين حولوا كتابهم التوراة إلى «شكل» غريب غاب عن مساحتهم ما به من «مضمون» فإنهم كمثل الحمار، يحمل الكتب الثقيلة الكثيرة دون أن يدري من مضمونها شيئاً، أو يتفح بفيل من هذا المضمون!... ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الجمعة: ٥).

أما ذلك البائس الذي آتاه الله الآيات، فانسلك منها بدلاً من أن يلتزمها ويهتدى بها، فإن الغواية قد أصابته ببؤس جعل منه مثل الكلب اللاهث في كل الحالات... ﴿وَإِثْلَ عَلَيْهِمْ نَبَأُ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ (١٧٥) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقَصَصَ لَهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٥، ١٧٦).

أما هؤلاء الذين تركوا الاستنصار والاستعانة بالله وأسبابه وطرقه، وركنوا إلى غيره، وهما متهم أن لدى هذا الغير نصراً يستعاضون به عن نصر القادر الحكيم، فإن ما يعتمدون عليه لا يعدو، في قوته، «قوة» بيت العنكبوت!... ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بِعْتَابًا وَإِنْ أُوْهِنَ الْبُيُوتُ لِبَيْتِ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤١).

* وطلاب الحياة البتيا... أولئك الذين يقفون منها عند حدود اللعب واللهو والزينة والتفاخر بما لا يستقر ولا يثبت ولا يدوم... يرمم القرآن الكريم لهم ولما اختاروه ووقفوا عنده لوحات تجسد لهم الضياع الذي اختاروا والبؤس الذي يتظرونهم انتظار المصير!... فهذا النبات الذي جذدت به الصحراء بعد أن زاوها

المطر، سرعان ما تصيبه الصغرة ثم يصبح حطاما... ﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾ (الحديد: ٢٠) ... ﴿واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقبذيا﴾ (الكهف: ٤٥) ... ﴿إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كان لم تغن بالأمس كذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون﴾ (يونس: ٢٤).

نعم... كذلك يفصل الله الآيات، وكذلك يصور القرآن الأفكار فيحيل المعقولات إلى صور محسوسة تعرضها آياته الكريمة في لوحات... .

■ أما أولئك الذين يفسدون ثمرات إتفاقهم الأموال بالرياء والسمعة والتفاخر، عندما يجعلونها المقاصد والغايات من وراء الإنفاق، فإن إتفاقهم هذا تراب وغبار غطى سطح جبل صخري أملس، فالناظر إليه بحسبه تريبا، لكن وابل المطر سرعان ما يعبري الزيف ويكشف الصلابة ويذهب بثمرات الإنفاق الذي لم يقصد به وجه الله! ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٦٤) ... أما إذا كان الإنفاق في سبيل الخير ومصالح الأمة وابتغاء مرضاة الله، كما هو الواجب، وكما هو شأن المؤمنين، فإن ثمراته تبقى، بل تزدجر وتتضاعف... ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضَعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطُلَّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٦٥).

لوحتان تجسدان الأفكار والمعاني والمعقولات بالصور المرئية والمحسوسة.

تعرضهما الأيتان المتتابعتان : فالتراب الذي يعلو الصخر الأملس سرعان ما يذهب به المطر . . بينما يسبب هذا المطر النماء للحديقة التي تعلو الربوة فتؤتي أكلها ضعفين ، فشتان ما بين الربوتين المتقابلتين ، عندما ينزل المطر عليهما ، فتتحول إحدهما إلى صخرة جرداء ، بينما تصبح الثانية جنة بقاء . .

* والكلمة . . الفكرة . . كثيرا ما تتحول في آيات القرآن الكريم ، بالتمثيل ، إلى صورة محبوسة ، ينمى إبداعها الحاسة الغنية للمستدبرين المتفكرين . . ﴿ ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء (٢٤) تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون ﴾ (إبراهيم: ٢٤، ٢٥) .

وفي مقابل هذه الشجرة ، ذات الأصل الثابت الراسخ ، والفروع السامقة في السماء ، والتي تعطى طيب العطاء في كل الأحيان . في مقابلها ، وعلى الضد منها ، صورة الكلمة الخبيثة . . ﴿ ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار ﴾ (إبراهيم: ٢٦) .

هكذا وعلى هذا النحو تتناثر في القرآن الكريم تلك «الصور» التي تجسد الأفكار وترسم العقولات وتحول المعاني إلى لوحات غنية تقرا باللسان ، وترى بالبصيرة ، وتترسم في المخيلة . . وتكاد أن تلمسها الحواس التي تستشعر جمال إعجاز القرآن الكريم . .

وهكذا . . تحالف هذه السبل من التعبير الجمالي والثروة الجمالية ، مع صريح موقف القرآن من التماثيل ، كنشاط جمالي ، على بيان الموقف الحقيقي للقرآن الكريم من فنون التشكيل الجمالي - ربما ونحتا وتصويرا - وهو الموقف الذي يرى فيها تعمة من نعم الله وآية من آياته ، إذا آمن الناس بالشرك والتعظيم لغير الله .



في السنة النبوية

أما موقف السنة النبوية . . فهو الذي يحتاج إلى التفصيل والتفسير والمقارنات . . وذلك لأن أغلب «أدلة» الذين اصطنعوا «الخصومة» بين المنهج

الإسلامي وبين هذه الفنون ، كانت أحاديث نبوية ، استند إليها الفقهاء الذين قالوا
بالتحريم لهذه الفنون . .

فلقد انطلق عدد من العلماء الذين حرموا الرسم والنحت والتصوير من ظاهر
نصوص عدد من الأحاديث النبوية الشريفة ، ليقولوا : إن السنة النبوية قد حرمت
الصور والتماثيل للأحياء - حيوانات كانت أو إنسانا - وأنها بذلك قد نسخت
الإباحة التي كانت لها في شريعة النبي سليمان ، عليه السلام . .

وحتى إذا سلمنا بالقول بالنسخ - وكثيرون ينكرونه - فإننا سنجد أن علة حدوث
هذا النسخ هي : تحول الصور والتماثيل - في الواقع الذي ظهر فيه الإسلام - إلى
تعبدات ، كما كانت حالها لدى قوم إبراهيم ، عليه السلام ، وهو ما لم تكنه زمن
نبوة سليمان . . وإذا كانت الأحكام تدور مع عللها وجودا وعدما ، فإن التحريم
للتماثيل والصور سيصبح ، بداهة ، مرهونا ومشروطا ومقتلا بمقتضى اتخاذها أندادا
تشارك الله في الألوهية والتعظيم ، فإذا ما انتهى هذا السبب وزالت هذه المقتضى
التحريم ، وعادت الإباحة حكما للصور والتماثيل ، من جديد! . .

ولحسن الحظ . . فإن « النظرية الشاملة » ، وأيضاً « الاستقرائية » للأحاديث النبوية
التي رويت في « الصور والتماثيل » تؤكد هذا الذي نذهب إليه ، وتقطع بأن التحريم
مرهون ومشروط ومعلل بكون الصور والتماثيل مظنة العبادة والإشراك بالله ، كما
أنها تفصح عن أن هذه الأحاديث التي تنهى عن « الصور والتماثيل » إنما كانت تعالج
شئون جماعة بشرية هي قريظة عهد بالشرك والوثنية ، وحديثة عهد بالتوحيد
الإسلامي . وأن توحيدها لله سبحانه ، قد خرج بها من هذه الحالة خروج الدواء
بالمريض من مرحلة العلة إلى بدايات طريق الشفاء . . . فهي قد خرجت من الوثنية
وعبادة الصور والتماثيل ، لكنها كانت لا تزال في « دور النقاهة » ، الأمر الذي
استدعى تركيز الأحاديث النبوية على النهي عن اتخاذ الصور والتماثيل ، سدا
للذرائع ، وتقديم دفع المضرة على جذب المصلحة - وهي قواعد تشريعية إسلامية -
وذلك كيلا تعود هذه الجماعة إلى مرض الوثنية والشرك من جديد! . .

وإذا كان ضبط المصطلحات هو مما يعين على دقة الفهم وجلالة القضية ، فإن من

الواجب أن تنبه على أن «الصورة» في الأحاديث النبوية التي عرضت لهذه القضية إنما يراد بها «الصنم والوثن المعبود» من قبل المشركين . . فلم يكن بمكة أو المدينة ، أو البوادي من حولهما ، يومئذ ، «حركة فنية» تصور بالألوان أو بالآلات التصوير . . كانت الصورة هي «الصنم والوثن» ، ينحت نحواً ، أو يرسم بالنسج على النسيج أو بالرسم أو بالحفر على الجدران والأوتان ومن هنا ، فإن النهي عن «الصورة» و«المصورين» هو حديث عن «الأصنام والأوتان» وعن الذين يحترفون صناعة هذه «الأصنام والأوتان» ، وليس حديثاً عن «الصور» و«المصورين» ، بالمعنى الذي يراد اليوم عند الحديث عن فنون التشكيل وفنانيها . . يشهد لهذه الحقيقة الهامة المقارنة بين حديثين شريفيين ورد فيهما مصطلح «الصورة» ويُفسر ثانيهما الأول على النحو الذي يضبط معنى هذا المصطلح ضبطاً لا سبيل معه إلى التجاوز أو الإبهام . .

ففي الحديث الذي يرويه عبد الله بن عمرو ، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : «الذين يصنعون هذه الصور يعذبون» ، ويقال لهم : «أحيوا ما خلقتم» . . (١) أما الضبط لمعنى «الصورة» ، على النحو الذي أشرنا إليه ، فإننا واجدوه في الحديث الذي يرويه أبو هريرة ، والذي يقول فيه الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، متحدثاً عن خبر الناس يوم القيامة : «يُجمع الناس يوم القيامة في صعيد واحد ، ثم يُطلع عليهم رب العالمين ، ثم يقال : ألا تتبع كل أمة ما كانوا يعبدون؟ . . فيتمثل لصاحب الصليب صليبه ، ولصاحب الصور صوره ، ولصاحب النار ناره ، فيتبعون ما كانوا يعبدون ، ويبقى المسلمون . . » (٢) فالأم التي انحرقت عن التوحيد في الألوهية والربوبية ، قد تمثلت لها معبوداتها . . الصليب للتصاري . . والصور - أي الأصنام - للوثنيين . . والنار للمجوس . . فالصورة ، إذن ، هي «الصنم والوثن» المعبود - للمشركين - من دون الله ، وليست تلك التي نتعارف عليها اليوم عندما نتحدث عن «الصور» وعن «المصورين» ! . .

وثانية الحقائق التي يجب التنبيه عليها ، ونحن مقدمون على استعراض المأثورات والأحاديث النبوية التي رويت في هذا الموضوع ، هي وجوب الاستحضار والتدبر

(١) رواه الإمام أحمد .

(٢) رواه البخاري ومسلم والترمذي والإمام أحمد .

للصناعات والبيئة والإطار الذي قيلت فيه هذه الأحاديث، وذلك حتى ندرك فيها ومنها المقاصد والعلل والحكم والغايات، فهي قد قيلت للمؤمنين بالله الواحد، كانوا حتى الأُمس القريب يعبدون الصور والتماثيل، وهؤلاء المؤمنون كانوا محاطين بعبدة الصور والتماثيل الذين لم يؤمنوا بعد... وصناعات النسيج والأثاث والأدوات - وهم في الأساس من غير العرب - كانوا يزيتون مصنوعاتهم ومنسوجاتهم بصور الآلهة - (الأصنام) - ترويحاً لها في البيئة الوثنية... ومن هنا كان النهي عن هذه «الصور» تهيئاً عن الوثنية، ودعوة إلى تنقية المنازل والأندية من صور الأصنام المعبودة في الجاهلية، ومعياً لاجتثاث جذور المرض الوثني، وذلك حتى تبرأ هذه الجماعة البشرية تماماً من الشرك والتعددية، فتخلص العبودية لله وحده، وترسخ في قلوبها عقيدة التوحيد... ولذلك جاء النهي عن «الصور» التي تمثل الأحياء - وهي التي كانت تعبد - ولم يحدث نهى عن صور الشجر، أو تلك التي تحاكي الطبيعة، إذ لم تكن من المعبودات... فالمستهدف ليس «الفن» ولا «الجمال»، وإنما الوثنية والمسابر التي يمكن أن تؤدي إلى عودة الإشرار بالله مرة أخرى إلى عقائد الناس!...

في إطار هذه الحقائق نقرأ ونفهم قول رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «من صور صورة عذب يوم القيامة حتى ينفخ فيها، وليس بنافخ...»^(١)... أي حتى ينفخ فيها الروح فيحييها، وأتى له أن يصنع ذلك!

ولقد جاء رجل من أهل العراق، وكان يحترف التصوير، جاء إلى عبد الله بن عباس، فقال له: «يا ابن عباس، إنني رجلي أصور هذه الصور، وأصنع هذه الصور، فأفتني فيها؟»... فقال له ابن عباس: «أنتك بما سمعت من رسول الله، صلى الله عليه وسلم، سمعت رسول الله يقول: كل مصور في النار، يجعل له بكل صورة صورها نفس تدب في جهنم!» ثم استطرد ابن عباس فأشار على الرجل أن يصور ما لا حياة فيه، فيمارس «الفن الجميل»، في غير ما هو مظنة الوثنية، بما جاء فيه النهي والتحريم... فقال للرجل: «إذن كنت لا بد قاعلاً، فأجعل الشجر وما لا نفس فيه...»^(٢).

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن حبل.

(٢) رواه الإمام أحمد.

ولقد وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم، هذا الحكم وهذا الموقف موضع التطبيق، فقاد المسلمون حملة إزالة وتحطيم لصور المعبودات الوثنية وتمثالها . . صنعوا ذلك بالمدينة - قيل فتح مكة وتطهير الكعبة . . : ففي الحديث الذي يرويه علي بن أبي طالب، يقول: «كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في جنازة، فقال: أيكم ينطلق إلى المدينة فلا يدع بها وثناً إلا كسره ولا قبراً إلا سواه ولا صورة إلا لطحها؟ فقال رجل: أنا، يا رسول الله فانطلق، فهاب أهل المدينة، فزججوا فقال علي بن أبي طالب: أنا أنطلق» يا رسول الله. فانطلق، ثم رجع، فقال: يا رسول الله، لم أدع بها وثناً إلا كسرته، ولا قبراً إلا سويته، ولا صورة إلا لطحتها. ثم قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: من عاد لصنعة شيء من هذا فقد كفر بما أنزل علي محمد . . .» (١).

فالإزالة والتحطيم، هنا، كانت لرموز وثنية، بما فيها القبور المعظمة وشواهدها! . .

ويوم فتح مكة أمر النبي، صلى الله عليه وسلم، عمر بن الخطاب أن يتقدمه إلى الكعبة فيزيل من داخلها الصور والتماثيل المعبودة والمعظمة، والتي كانت تمثل إبراهيم وإسماعيل ومريم، عليهم السلام . . فمن ابن جريج: « . . أن النبي، صلى الله عليه وسلم، نهى عن الصور في البيت، ونهى الرجل أن يصنع ذلك، وأنه أمر عمر بن الخطاب، زمن الفتح، وهو بالبطحاء، أن يأتي الكعبة فيمحو كل صورة فيها، ولم يدخل البيت حتى منحت كل صورة فيه . .» (٢).

ويروى ابن عباس أن النبي، صلى الله عليه وسلم «لما رأى الصور في البيت - (يعني الكعبة) - لم يدخل، وأمر بها فمحييت . ورأى - (صور) - إبراهيم وإسماعيل، عليهما السلام، بأيديهما الأزلام» (٣)، فقال: قاتلهم الله! والله ما استقسما بالأزلام قط» (٤).

وفي البخاري أن عمر بن الخطاب كان يمتنع عن دخول الكتابيين من أجل ما فيها

(١) رواه مسلم والنسائي والإمام أحمد .

(٢) رواه أبو داود والإمام أحمد .

(٣) الأزلام - مفردتها: زلم - السهام التي كان يستقسم بها المشركون في الجاهلية، كانوا يكتبون على

أحدها: أمر . وعلى آخر: نهى، وعلى واحد منها: أقبل، وعلى الثاني: لا تفعل . ويستقسمون بها

عند إرادة السفر أو القيام بعمل ما .

(٤) رواه الإمام أحمد .

من التماثيل والصور المعبودة «وكان ابن عباس يصلى فى البيعة إلا بيعة فيها تماثيل» . .

فالنهى والتحريم، فى النظرية والتطبيق، يستهدف مظان الشرك، وشرك الوثنية، والروافد التى تحفظ الحياة لتقيض عقيدة التوحيد، أو تغيب نقاء هذا التوحيد! . . وليس التصوير أو النحت أو الرسم «كفن من فنون الجمال» . . فالأول - مصادم الشرك ورموزه ومظانه - بينه وبين التوحيد الإسلامى العداء والتناقض القائم والصراع الذى لا يزول . . أما الفن التشكيلى - رسما ونحتا وتصويرا - فإنه لون من ألوان النشاط الجمالى للإنسان، يدور الحكم فيه والموقف منه مع علته وغايته ومنفعته وجودا وعدما، إن فى الإباحة أو الاستحباب، أو المنع، كراهة أو تحريما . .



فإذا ما جئنا إلى التجربة العملية - وأيضاً الذاتية - لرسول الله، صلى الله عليه وسلم، مع الصور، وفى داخل بيته، ومع أهله، رأينا الأحاديث التى تحكى هذه التجربة شاهدة على هذا الذى نقول، فعندما تكون الصور مظنة شبيهة الإيحاء بتعظيمها، أو قتل شاغلا يصرف المصلى عن الحضور المستغرق فى صلاته ويمثله بين يدي مولاة، أو مظنة شبيهة الإيحاء بأن التوجه فى الصلاة إنما هو إليها . . عندما يكون الأمر ذلك، أو نحوا منه، أو موهما لشيء مما يحتويه، يكون نهى الرسول، صلى الله عليه وسلم، عنها، ودعوته لإزالتها - فإذا ما تحولت هذه الصور عن أماكنها هذه، فزالت عنها تلك المظنة والشبهة، غدت مقبولة فى بيت النبوة، بل أصبحت مما يستخدمه الرسول، صلى الله عليه وسلم! . .

فعائشة، أم المؤمنين، تروى الحديث فتقول: «قدم رسول الله، صلى الله عليه وسلم، من سفر، وقد اشتريت مخطا - (ثوبا من صوف - أو: بياضا) - فيه صورة، فسترته على سهوة بيتي - (السهوة: الرف، أو الطاق، أو الكوة) - فلما دخل، صلى الله عليه وسلم، كره ما صنعت، وقال: تسترين الجدر يا عائشة؟! فطرحته، ففقطعته مرققين - (وبادتين) -، فقد رأيته متبكنا على - (حداهما وفيها صورة)» (١).

(١) رواه الإمام أحمد .

فكرامة الرسول، هنا للصورة قد ارتبطت بكونها ترفاً يستهدف مجرد «ستر الجُلُوس»... وبكونها، بهذا الوضع في مثل هذا الموقع مما يستقبله المصلي، فتشغله، أو توهم بمظنة استيقظها في الصلاة... فلما انتقلت الصورة إلى الوسادة، لم يكرهها رسول الله، ولم ينه عنها، بل استخدم الوسادة «وفيهما الصورة»، كما تقول عائشة في الحديث!

ويؤكد هذا التفسير - هذا إذا كان محتاجاً إلى تأكيد! - حديث الصحابي أنس بن مالك - وهو خادم الرسول، العارف بشئون منزله - الذي يقول فيه: «كان قرام (ستر) - لعائشة قد سترت به جانب بيته، فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: أميطي عنا قرامك هذا، فإنه لا تزال تصاويره تعرض لي في صلاتي!»^(١). - قالت هي: خاص ومعلل بمكان وضعه، والسبب في إزالته هو أن تصاويره تعرض أمام الرسول إذا قام للصلاة... أي أن العلة هي قصد الإبتعاد عما يشغل المصلي عن الصلاة، وإزالة كل ما شأنه إيجاد شبهة مظنة التعظيم لغير الله!.

ولذلك... فعندما تزول هذه الشبهات وهذه المظان وهذه المحاذير عن الصور والتماثيل، فإن الحكم فيها والموقف منها يتغير بالتأكيد، فليس القصد هو تحريم الصور والتماثيل، وإذا كانت فناً جميلاً يرتقى بالحاسة الفنية والمشاعر الجمالية للإنسان، لمجرد أنها فن، وبعلة أنها صور وتماثيل!...

وإذا كان القرآن الكريم - كما سبقنا إشارتنا - قد حكى لنا نبأ التماثيل في عهد النبي سليمان، عليه السلام، باعتبارها نعماً إلهية، يصنعها صانعوها بإذن الله، فإن النبي، صلى الله عليه وسلم، يتحدثنا عن سوق في الجنة كل بضاعتها الصور، صور النساء والرجال!... ففي الحديث الذي يرويه علي بن أبي طالب، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن في الجنة سوقاً ما فيها بيع ولا ثبراء إلا الصور من النساء والرجال، فإذا امتسهى الرجل صورة دخل فيها...»^(٢) فهي، هناك لن تقود إلى شرك أو وثنية... فمن ثم فهي حلال... بل وتعمة من نعم الله سبحانه وتعالى، على الصالحين من عبادة في جنات التعيم.

(١) رواه الإمام أحمد.

(٢) رواه الإمام أحمد.

بل إن مجتمع المدينة ذاته، ذلك الذى شهد التحريم للصور - نظريا وعمليا -
عندما كانت مظنة الشرك بالله والتعظيم لسواه - إن هذا المجتمع ذاته قد تغيرت
نظراته للصور والتمثيل عندما أخذ يبرأ من مرض الوثنية والتعدد في المعبود . .
فعندما دخل المسور بن مخرمة على عبد الله بن عباس «يعوده في مرض مرضه،
فرأى عليه ثوب إستبرق وبين يديه كائون عليه تمثيل، فقال له : يا ابن عباس ! ما
هذا الثوب الذى عليك؟ قال : وما هو؟ قال : إستبرق ! قال : والله ما علمت به،
وما أظن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، تهى عنه إلا للتجبر والتكبر، ولسنا
يحمد الله بذلك . قال : فما هو الكائون الذى عليه الصور؟ قال ابن عباس : ألا
ترى كيف أحرقناها بالنار؟ . .» (١).

فابن عباس، هنا يجتهد فيرى أن علة تحريم لبس الإستبرق هي التجبر والتكبر،
فإذا زالت العلة زال التحريم . . ويجتهد كذلك فيرى أن علة تحريم التمثيل هي
التعظيم لها، أو شبهة التعظيم والعبادة لها من دون الله، فأما وقد وضعت حيث لا
تعظيم لها، وأما وقد أمن الناس من مظنة عبادتها، وتحدث مجرد حلية يتزين بها
الكائون، فإنه لا تحريم . .

وعندما يتزع الصحابي أبو طلحة الأنصاري غمطاً - (ثوبا من صوف - سترا) - من
على فراشه، فيسأله الصحابي - سهل بن حنيف : «لم تنزع؟» فيقول : لأن فيه
تصاوير، وقد قال فيها رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ما قد علمت أن يرد عليه
سهل بن حنيف قائلا : «أولم يقل الرسول : إلا ما كان رقما في ثوب؟» (٢) . .
فتعلم من ذلك أن النهي ليس مطلقا، وأن ما كان مقصودا به منفعة الزينة والجمال
- من الصور - بعيدا عن شبهات فظان الوثنية والشرك والعبادة - كالصور إذا كانت
«رقما في ثوب» أي نقشا يزينه ويجمله - فلا نهى عنه في هذا الحال، ولا
تحريم له ! . .

إذن فالسنة النبوية، مثلها في ذلك مثل القرآن الكريم، لا تحرم الصور والتمثيل
على التعميم والإطلاق . . وإنما التحريم فيها، كالتحريم في القرآن، خاص ورمز
ومشروط بالمواطن التي تصبح فيها الصور والتمثيل شراكا للشرك وحبالا للوثنية

(١) رواه الإمام أحمد .

(٢) رواه الإمام أحمد . (ومثله مروي عند البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه) .

وسبلا لتعظيم غير الله . . أما إذا كانت للمنفعة، وتجميل الحياة وزينتها المشروعة،
وتخليد القيم الفاضلة وتركيبها، وتنمية مشاعر الجمال الإنسانية . . فإن موقف
السنة النبوية يصبح معها، لا ضدها، لأنها، بذلك، تنتقل من الأمور الصاورة إلى
حيث تصبح واحدة من نعم الله على الإنسان! . .

موقف الفقهاء

وإذا كان لنا أن نشير إلى موقف الفقهاء من هذه القضية . . قضية «الفنون
الجمالية» بعامة، و«فنون التشكيل» على وجه الخصوص . . فمن المهم أن ننبه على
أن بعضا من الفقهاء في فكرنا الإسلامي قد انحازوا إلى صنف التحريم لهذه
الفنون، بدءا من الغناء والموسيقى وانتهاء بالرسم والنحت والتصوير . . وأن هؤلاء
الفقهاء، الذين اختاروا موقف «المنع . . أو الكراهة . . أو التحريم»، قد وقفوا عند
حرفية وظواهر المآثورات التي منعت أو حرمت هذه الفنون، رغم العلل التي
قدحت وتقدح في صحتها، ولم ينحازوا إلى المآثورات التي أباححت هذه الفنون . .
وذلك فضلا عن أنهم لم يقدموا التفسير الذي يربط المآثور بملاحظات قوله، وبالعلة
والحكمة التي يجب أن يدور معها حكمه وجودا وعدما . . إن هؤلاء الفقهاء قد
وقفوا هذا الموقف، لا غفلة منهم ولا تقصيرا . . كما قد يحسب الذين يسيئون الفهم
والفهم . . وإنما كان ذلك لأسباب . . في مقدمتها:

أ- أن هذه الفنون، في تاريخنا الحضاري، سرعان ما غلبت عليها علل المجون
والتخنت وانحرافات الفساق، حتى عدت معاول للهدم وشراكا للترف الذي
أصاب قوى الأمة وقدراتها بالتفكك والانحلال، حدث ذلك في دوائر الأمراء . .
والسواة، والعامة على حد سواء . . بل لقد استخدم بعض الأمراء فنون الانحلال
سلاحا يشل قدرات الأمة عن المعارضة والتطلع إلى السلطة والسلطان! . .

ب- أن التصوف الفلسفي - ذا المنطلقات والجذور «الخنوصية - الباطنية» - وقد
ذهب به الغلو في استخدام «اليسعاج» و«الوجد» وذهبت به تصورات «الحلول»
و«الفناء» و«وحدة الوجود» إلى الحد الذي جعل هؤلاء الفقهاء - وهم الأعداء
الألداء لهذا التصوف - يرون في هذه الفنون شراكا تغبش عقائد الأمة وتعطل
طاقات الإبداع لدى أبنائها - لبقيد عادت هذه الفنون - ينظر هؤلاء الفقهاء - مرة

أخرى إلى دائرة المنع والتحريم عندما دارت علل الأحكام فيها إلى دائرة الضرر، المحقق أو المحتمل على العقائد والمبادئ، كما كان الحال عندما ظهر الإسلام . .

تلك هي - في تقديرنا - أسباب انحياز نفر من فقهاء تلك العصور، التي غلبت على فنونها هذه التحولات، انحيازهم إلى القول «بالتحريم» . . . وهي أسباب تؤكد على صدق المنهج الذي نعالج به موقف الإسلام في هذه الفنون . . .

ومع ذلك فإن التاريخ الفكري للفقهاء والفقهاء، في حضارتنا، لم يخل من مواقف فكرية - بل وممارسات علمية - إيجابية لعدد من أعلام الفقه والأصول إزاء هذه الفنون . . لا الغنائية فقط، كما أسلفنا الإشارة إلى غناجهم - كابن حزم والغزالي مثلاً - وإنما أيضاً إزاء فنون التشكيل . . .

إن قطاعاً هاماً من المفسرين للقرآن، ومن الفقهاء - وخاصة فقهاء المذهب المالكي - قد أباؤوا التصوير والنحت، إذا كانت لهما ضرورة اجتماعية أو تربوية . .

وعلى سبيل المثال:

* فالمفسر: النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي (٣٣٨هـ، ٩٥٠م) يحدثنا عن أن قوماً من المفسرين والفقهاء، قد قالوا: «إن عمل الصور جائز»، وأنهم استدلبوا بالآية التي جعلت من صنع التماثيل لبئس الله سليمان نعمة من نعم الله ﴿يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل﴾ (سبأ: ١٣): واستدلوا كذلك بصنع المسيح عيسى بن مريم، عليه السلام، بأمر الله، لتماثيل الطير ﴿أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله﴾ (آل عمران: ٤٩) فعيسى قد صنع تماثيل للطير من الطين، وجاز ذلك عندما لم تكن شبهة وثنية تلحق بالعقائد بسبب هذه التماثيل . .

* ويحدثنا المفسر الأنطلسي: مكى بن حيموش (٣٥٥-٤٣٧هـ، ٩٦٦-١٠٤٥م) في كتابه (الهداية إلى بلوغ النهاية) - وهو سبعون جزءاً في معاني القرآن وتفسيره - يحدثنا عن «أن فرقة تجوز التصوير»، مستدلة بهذه الأدلة ذاتها^(١).

(١) (الجامع لأحكام القرآن) ج ٤، ص ٦٧٢.

* والقريظي، أبو عبد الله بن أحمد الأنصاري (٦٧١هـ، ١٢٧٣م) يشير إلى اجتهد فقهاء المذهب المالكي بجواز التماثيل عندما تقتضيها ضرورات التربية، وذلك مثل تربية البنات، التي تستدعي تعويدهن على اللعب بالدمى - من «عرائس» وغيرها - فيقول: «... وقد استثنى من هذا الباب - (باب الخلاف في التحريم... أي أن هذا الممنوع مطلق على حله) - لعب البنات، لما ثبت عن عائشة أم المؤمنين أن النبي، صلى الله عليه وسلم، تزوجها وهي بنت سبع سنين، وزلت إليه وهي بنت سبع، ولعبها معها... قالت: كنت ألعب بالبنات - (أي اللعب - الدمى - العرائس) - عند النبي، وكان لي صواحب يلعبن معي، فكان رسول الله إذا دخل ينقمعن - (أي يتغيبن مخفيات وراء الستر) - منه، فيسربهن - (يعشن) - إلى قلعين معي» (١) ! .

فعائشة، أم المؤمنين، تلعب بعرائسها - وهي دمى وتماثيل لأحياء آدمية - مع صواحبها - . فيقول الله، صلى الله عليه وسلم، يرى، ويرضى بل يبعث لها بصواحبها بلا عينها إذا هن اختبأن حياة مت! .

وفي (طبقات ابن سعد) ما يقيد تنوع هذه الدمى، فلقد كانت فيها دمى للمخيل أيضاً - وهي الأخرى صور أحياء - فعن عائشة، قالت: «دخل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يوماً، وأنا ألعب بالبنات، فقال ما هذا يا عائشة؟ فقلت: خيل سليمان، فضحك» (٢) !

ثم يعقب القريظي على هذه القضية، فيحكي أن العلماء قد أباحوا الدمى واللعب بها، للدور الذي تقوم به في التربية، وخاصة تربية البنات «حيث يتدربن على تربية أولادهن» منذ الصغر بالألعب التي تنشأ بينهن وبين الدمى العرائس والأطفال (٣) . فعندما تكون المنفعة - مادية أو جمالية أو هما معاً - فإن الاجتهاد الإسلامي يركي إباحة فنون التشكيل - .

(١) رواه مسلم والبخاري وابن حبان (ويعتد القريظي لمن زواج عائشة رأى مرجوح).

(٢) (طبقات ابن سعد ج ٨، ص ٤٦ - طبعة دار التحرير، القاهرة).

(٣) (الجامع لأحكام القرآن)، ج ١٤، ص ٢٧٥، ٢٧٦ - (بل إن المراء أن يسأل هل كانت هذه التماثيل - ألعب - تقوم في حياة أم المؤمنين عائشة، رضى الله عنها - وهي التي لم تنجب - بدور الإبداع؟ فيكون خلقها منبذ آخر - الضرورة والحاجة - يضاف إلى ما حلها من أسباب؟... إن تساؤل ورد. وللتأمل في جوابه مكان!).

* بل إننا واجدون لدى مجتهد آخر من مجتهدى المذهب المالكي ما هو أكثر من إباحة الصور والتماثيل، التي تتطلبها مصالح الأمة العملية وتنمية معارفها العلمية وتربية حاستها الفنية وتهذيب طبائعها وسلوكها. . . واجدون لدى الفقيه الأصولي الإمام القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس (٦٨٤هـ، ١٢٨٥م) الاشتغال بفن النحت والتصوير، وليس مجرد الإفتاء بإباحته فقط، فلقد تحدث عن ممارسته لفن صناعة النمل والتماثيل، فقال في كتابه (شرح المصنوع): «... بلغني أن الملك الكامل (٥٧٦هـ - ٦٣٥هـ، ١١٨٠ - ١٢٣٨م) وضع له شمعان - وهو عمود طويل من النحاس له مراكز يوضع عليها الشمع للإضاءة - كلما مضى من الليل ساعة افتتح الباب منه وخرج منه شخص يقف في خدمة الملك، فإذا انقضت عشر ساعات - (أي حان وقت الفجر) - طلع الشخص على أعلى الشمعدان، وأصبعه في أذنه، وقال: صبح الله السلطان بالسعادة. فيعلم أن الفجر قد طلع»^(١).

يحكى الإمام القرافي عن الشمعدان الذي استخدمت فيه التماثيل - تماثيل الإنسان - آلة يقاس بها الزمن، وفيها الحركة والصوت معا. . . ثم يعقب فيحدث عن تجربته هو في صنع شمعدان مماثل، به إلى جانب تمثال الإنسان، تمثال أسد، فيقول: «... عملت أنا هذا الشمعدان، وزدت فيه: أن الشمعة يتغير لونها في كل ساعة، وفيه أسد تتغير عيناه من السواد الشديد إلى البياض الشديد إلى الحمرة الشديدة، في كل ساعة لها لون، فإذا طلع شخص على أعلى الشمعدان، وأصبعه في أذنه، يشير إلى الأذن - غير أنني عجزت عن صناعة الكلام»^(٢).

فهنا . . فقيه مجتهد، وأصولي بارز، يمارس صناعة الفن التشكيلي، فكان مثلاً، يصنع تماثيل الإنسان والحيوان، وفي صنعته هذه تتابع وتعيد الألوان . . . جمالاً ينفع الإنسان، ويحقق المنفعة المادية والجمالية كليهما! . .

وهكذا . . فبالإضافة إلى الذين منعوا التصوير والنحت، في تراثنا الفقهي، كان هناك الذين أباحوا هذا الفن، بغد أن أمنت الأمة خطر الشرك وعبادة التماثيل والصور. بل كان هناك الفقهاء المجتهدون الذين مارسوا هذه الصناعة، فكانوا «فقهاء - مجتهدين - فنانين» . .

(١) مقدمة تحقيق «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام» ص ١٥.

وفى العصر الحديث

عندما شرعت مدرسة التجديد والإحياء الدينى تزيل عن الفكر الإسلامى غبار عصور الجمود والتراجع الحضارى - المملوكية العثمانية - وجدنا واحداً من أبرز مهندسى ذلك التجديد، وهو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣ هـ، ١٨٤٩ - ١٩٠٥) يطرق هذا الباب، باجتهاده وتجديده، فيعلن مباركة الإسلام للفنون الجميلة، منها على دور فنون التشكيل - رسماً ونحتاً وتصويراً - دورها النافع والضرورى فى تسجيل الحياة وحفظها، وفى ترقية الأذواق والحواس، والاقتراب بالإنسان من صفات الكمال^(١) .

ولقد عرض الأستاذ الإمام لهذه القضية - قضية دور «الفنون التشكيلية» فى حياة الأمة - أثناء سياحته فى جزيرة «صقلية» سنة ١٩٠٣ . . . وفى «صقلية» زار المتاحف والمقابر ومواطن الآثار التى تحفظ وتحكى، بالصور والتماثيل، آثار الغابرين، وكأنها من سجلات التاريخ . . . وكان يرسل إلى مجلة (المآثر) فصولاً يحكى فيها مشاهداته فى رحلته، وفى هذه الفصول كتب عن هذه الفنون، وعرض لראى الإسلام فى الصور والتصوير والرسم وصناعة التماثيل . . .

والذين يتأملون الصفحات التى كتبها الأستاذ الإمام حول هذه القضية، يطالعهم الشيخ ذواقة للفن، عاشقاً للإبداع الفنى، مبصراً الخيوط التى تربطه بفنون العرب المألوفة لعامة الناس، الأمر الذى يضيف إلى تجديده فى الدين والأدب واللغة وأساليب الإنشاء قسمة أخرى تجعل له فضلاً لا ينكر فى السعى لتجديد حياة الأمة يختلف سبيل التجديد، ومنها الفنون! . . . فهو يتحدث، فى شاعرية راقية، عن الرسم كفن يضاهى الشعر - الذى هو دهبان الأمة العربية منذ القدم - غير أن الرسم: شعر ساكت، يرى ولا يسمع، كما أن الشعر: رسم يسمع ولا يرى! . . .^(٢)

ثم يعرض للحديث عن منافع هذه الفنون ودورها فى حفظ تراث الأمة، وما يعنيه ذلك من حفظ للمعلم والحقيقة والتاريخ، كى تظل شاهدة فاعلة لمن يأتى من

(١) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) ج ٢، ص ٢٠٤ .

أجيال . . . «حفظ الآثار - الرسوم والتماثيل - هو حفظ للمعلم والحقيقة، وشكر لصاحب الصنعة على الإبداع فيها! . . .» (١).

ثم يأتي الأستاذ الإمام إلى القضية الشائكة والخلافية . قضية موقف الإسلام من هذه الفنون وأصحابها، فيدلي بالقول الفصل في فائدتها - ومن ثم حلها - وذلك لتغير الملابس والمقاصد التي دعت إلى نفور المسلمين منها في عصر البعثة النبوية، يوم كانت الرسوم والصور والتماثيل إنما تتخذ كي تعبد من دون الله، أو على الأقل كانت مظنة شبهة، لتعظيمها دينياً، فكان أن نهى عنها الرسول، عليه الصلاة والسلام . . أما الآن، وبعد زوال الخطر بالكلية، وبعد أن لم تعد الرسوم والتماثيل مظنة شبهة العبادة أو التعظيم الديني، وبعد أن وضحت وتأكدت منافعها في ترقية أذواق الأمة، وحفظ حقائق تاريخها وعلومها، فإن رضا الإسلام ومباركته لها - أمر لا شك فيه! . .

والأستاذ الإمام عندما صاغ اجتهاده هذا وسطر لنا تجديده في هذا الميدان، كان يوجه حديثه إلى الثامن عشر الشيخ محمد رشيد رضا (١٢٨٢-١٣٥٤ هـ، ١٨٦٥-١٩٣٥ م) صاحب مجلة (المنار) . . وكالت (المنار) تنشر هذه الفصول التي يصف فيها مشاهد سياحته دون توقع . . وكان يتولى يومئذ منصب «مفتي الديار المصرية»، ويقرب على عرش الإمامة والاجتهاد في طول بلاد العالم الإسلامي وعرضها! . .

وفي هذه الفصول أخذ الشيخ محمد عبده يتحدث إلى الشيخ رشيد رضا، عن هذه القضية، فقال، بعد وصفه لما شاهد من الرسوم والتماثيل في متاحف «صقلية» وأديرتها وكنائسها ومقابرها ومبادين مدنها، وبعد حديثه عن دور هذه الرسوم والصور والتماثيل في «حفظ العلم، وتخليده» . . قال:

«وربما تعترض لك مسألة عند قراءة هذا الكلام، وهي: ما حكم هذه الصور في الشريعة الإسلامية، إذا كان القصد منها ما ذكر، من تصوير هيئات البشر في انفعالهم النفسية، وأوضاعهم الجسمانية؟ هل هذا حرام؟ أو مكروه؟ أو مندوب؟ أو واجب؟ . . فأقول لك:

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٠٥.

إن الراسم قد رسم، والفائدة محققة لا نزاع فيها، ومعنى العبادة وتعظيم التمثال أو الصورة قد محى من الأذهان؛ فلما أن تفهم الحكم من نفسك، بعد ظهور الواقعة، ولما أن ترفع سؤالا إلى «المفتي» وهو يجيبك مشافهة - (لاحظ أن المفتي هو المتكلم . . . وهذا جوابه؟) . . . فلماذا أوردت عليه: «إن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون» أو ما في معناه مما ورد في الصحيح، فالذي يغلب على ظني أنه سيقول لك:

إن الحديث جاء في أيام الوثنية، وكانت الصور تتخذ في ذلك العهد لسببين: الأول: اللهو، والثاني: التبرك بمثال من ترسم صورته من الصالحين، والأول مما ينفسه الدين، والثاني مما جاء الإسلام لمحوه. والمصور في الحالين يشاغل عن الله، أو يمهّد للإشراك به، فإذا زال هذان العارضان، وقصدت الفائدة، كان تصوير الأشخاص بمنزلة تصوير النبات والشجر في المصنوعات، وقد صنع ذلك في حواشي المصاحف، وأوائل السور، ولم يمنعه أحد من العلماء. مع أن الفائدة في نقش المصاحف موضوع النزاع، أما فائدة الصور فمما لا نزاع فيه، على الوجه الذي ذكر.

أما إذا أردت أن ترتكب بعض السيئات في محل فيه صور، طمعا في أن المالكين الكاثنين، أو كتّاب السيئات على الأقل لا يدخل محلا فيه صور، كما ورد^(١)، فإليك أن تظن أن ذلك بتجيك من إحصاء ما تفعل؟!، فإن الله رقيب عليك وناظر إليك حتى في البيت الذي فيه صور، ولا أظن أن المالك يتأخر عن مرافقتك إذا تعمّدت دخول البيت الذي فيه صور!

ولا يمكنك أن تحجب المفتي: بأن الصورة، على كل حال، مظنة العبادة، فإني أظن أنه يقول لك: إن لسانك، أيضا، مظنة الكذب، فهل يجب ربطه؟ مع أنه يجوز أن يصدق، كما يجوز أن يكذب؟ . . .

وبالجملة، فإنه يغلب على ظني أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين، لا من جهة العقيدة ولا من جهة العمل، وليس هناك ما يمنع المسلمين من الجمع بين عقيدة التوحيد ورسم صورة الإنسان والحيوان لتحقيق المعاني العملية وتمثيل الصور الذهنية . . .^(٢).

(١) يشير الأستاذ الإمام إلى حديث: «لا تدخل الملائكة بيتا فيه جُنب ولا صورة ولا كلب» - رواه أبو داود والبيهقي والدارمي والإمام أحمد.

(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج ٢، ص ٢٠٥، ٢٠٦.

هكذا صاغ الأستاذ الإمام في الفنون التشكيلية ما يشبه الفتوى الشرعية، فقرر أنها أداة لحفظ الحقيقة العلمية والتاريخية، بل «وسيلة من أفضل وسائل العلم». وأنها فنون راقية، ترتقى بذوق الإنسان، كما يرتقى به فن الشعر، وغيره من الفنون التي ليس على الإبداع فيها كلام ولا ملام في الإسلام!..

وهو بذلك قد كتب صفحة في كتاب التجديد الإسلامي.. تجديد حياة الأمة بتجديد الفكر الذي يحكم هذه الحياة!..

ويعد...

فهل هناك شك، الآن، ويعد هذا الذي سبقته عن موقف المنهج الإسلامي من آيات الجمال في الإبداع الإلهي، ومن ثم من الفنون الجميلة، التي ترتقى بالذوق والحس الإنساني ليندرك آيات الجمال هذه، فيرتقى على سلم الشكر لصانع هذا الجمال!.. هل هناك شك، يعد هذا الذي قدمناه، في أن موقف المنهج الإسلامي من هذه الفنون الجميلة - من تذوقها، وممارستها - هو موقف الود والتعاطف، والتزكية والمباركة؟.. وذلك على الرغم من شيوع مواقف وتنقولات المخاصمة المفتعلة بين الإسلام وبين هذه الفنون؟!..

إن الإسلام لا يخاصم الجمال، ولا يعادى فنونه.. والمسلم الأمثل لا يمكن أن يكون ذلك المتجهم، الذي يتزع عن جماليات الحياة «مباركة الإسلام»!.. فقط هناك المعايير الإسلامية - الاعتقادية والأخلاقية - التي يجب أن تحكم موقف المسلم تجاه هذه الفنون، حتى تظل مصدرا حقيقيا للخير والجمال في حياة الإنسان..

* فالإقتصاد والاعتدال في الاشتغال بهذه الفنون، وفي ترويجها - مطلب إسلامي، وذلك حتى لا يختل توازن اهتمامات الأمة بمختلف نواحي وميادين النشاط اللازم لتكامل وتنمية طاقات وملكات وحياة الإنسان..

إن الإقتصاد والاعتدال - الذي ينبغي وينبغي طرفي الغلو - هو ميزان الإسلام ومعياره في كل ميادين النشاط الإنساني.. فالقرآن يأمرنا به ﴿يَتِي آدَمُ خَذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأعراف: ٣١).... ﴿وَاتَّبِعْ فِيمَا أَتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ لِنَفْسِكَ مِنَ الدُّنْيَا...﴾ (القصاص: ٧٧).... ورسول الله، صلى الله عليه وسلم، يؤكد هذا

البلاغ القرآني في بيانه النبوي، فيقول: «كلوا واشربوا وتعبدوا والبسوا، ما لم يخالفه إسراف أو مخيلة»^(١) . . . ويتحدث إلى من غالى في العبادة والنسك، فخصام النهار وقام الليل، مهملاً زوجه ودينه، فيقول: «... إني أصوم وأفطر، وأصلي وأنام، وأمس النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»^(٢) . . . «وإن لزوجك عليك حقاً، وإن لزورك» (أي زائريك) عليك حقاً، ولجسدك عليك حقاً»^(٣) .

* إن انفعال النفس الإنسانية بجماليات الحياة هو فطرة قطر الله النفس الإنسانية السوية عليها . . . والإسلام يريد لكل الفنون، حتى تكون بحق جزءاً من جماليات هذه الحياة، ألا تعاند الفطرة الإنسانية، بل أن تكون عوناً على ترقيتها وتهذيبها . . . يريد لها سبلاً لتهديب النفس والارتقاء بملكات وطاقات وغرائز الإنسان . . . ولا يريد لها عوامل تخلل وتحلل ومعاول هدم وإثارة لغرائز العنف والغضب والشهوة واللذة المادية في الإنسان . . . يريد لها فنوناً جميلة ومتجلمة بأخلاقيات الإسلام! . . .

* وإذا كان لكل شعب من الشعوب فنونه الموروثة، والتي غدت وتغدو سمة من سمات تميزه القومي عن الشعوب الأخرى، فإننا نريد للفنون الموروثة لشعوب الأمة الإسلامية وقومياتها أن تخضع لما خضعت له الموارث الفكرية لهذه الشعوب عندما دخلت دين الإسلام، واندمجت في أمة الإسلام . . . نريد لهذه الفنون أن «تحيأ» وأن «تتطور»، وفقاً لمعايير الإسلام في الاعتقاد . . . وفي الذوق الجمالي . . . وفي الأخلاقيات . . . ولا نريدها أن تكون «تقليداً» لفنون حضارات أخرى، لا تتخلق بأخلاق حضارة الإسلام . . . ولا أن تكون «مسخاً مشوهاً» لفنون تلك الحضارات! . . .

* وإذا كانت المهمة الأولى للفنون الجميلة في حياة الإنسان، هي الارتقاء بروحه على درب الإدراك والاستمتاع بآيات الجمال الإلهي في هذا الكون . . . فإن الإسلام يتقدم على هذا الدرب خطوات أبعد، ليجعل من هذه الفنون سبيلاً من السبل التي

(١) رواه البخاري وابن عسجه .

(٢) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والسنائي والدارمي والإمام أحمد . . . من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص .

(٣) رواه البخاري ومسلم .

تصوغ «الإنسان-الرباني»، الذي يدرك معنى أن الله «جميل»، وأن «ربانية»
الإنسان رهن بشوقه وتعلقه وسعيه على درب التخلق بالأخلاقيات الجميلة... درب
الوعي بالجمال الإلهي المبثوث في هذا الوجود... وأيضاً الاستمتاع ببلذات هذا
الجمال...

ومع هذه المهمة الإسلامية للتربية الجمالية، وللقنون الجميلة في حياة الإنسان
المسلم، فإن للمنهج الإسلامي رسالة يطلب من هذه القنون أن تنهض بدورها في
أدائها... رسالة الإسهام في حفظ الفكر ونشر الدعوة بواسطة هذه القنون...
إنها سلاح فعال في البلاغ إلى الناس... ومن الممكن - بل الواجب - أن تكون
- كقنون القول - أداة للبلاغ برسالة الإسلام!...

* * *

الجهاد في سبيل الله

الجهاد سبيل التطبيق لمنهج الإسلام

إذن، هو منهج : «إلهي المصدر» .. إنساني الفهم والاستخلاص ..
والموضوع .. «شامل» في النظرة، والإحاطة والتطبيق .. يحكم مسيرة
الإنسان، ويوجب على علامات استفهامه، ويمثل بالنسبة لباصرته وبصيرته معالم
الطريق وأعلام دليل العمل .. ليس من حيث كون هذا الإنسان فردا، فقط - عليه
تكاليف عينية - وإنما من حيث هو «مدني - اجتماعي»، أيضا - قد فرض الإسلام
عليه فروضا اجتماعية، توجه الخطاب بها إلى الجماعة - الأمة ..

من أين جاء؟ .. ولماذا؟ .. وأين يحيا؟ ومكانه ومكانته بالنسبة للغير؟ ..
وكيف يحيا؟ .. ولماذا؟ .. وإلى أين المصير؟ .. وعلى أي نحو؟ .. ولماذا؟ ..

ويسبب من هذه التساؤلية والاجتماعية - التي ألقت ما بين الفرد والأمة ..
وتكاملت وترابطت فيها فروض العين وفروض الكفاية - لم يقف المنهج الإسلامي
عند حدود مجرد «النسق الفكري - النظري» .. بل تبدى منهجا يستحيل تحقيق
وجوده إلا إذا تجسد في التطبيق .. فالإسلام ليس «نحلة فكرية»، ولا مجرد
«مذهب نظري»، وإنما هو دين يحقق للإنسان «الانتماء - الفعال» و«الفعل -
المتنفي» .. هو عقيدة وشريعة، يكتمل عندما يتحول إلى حياة معيشة وبناء قائم
وحضارة متميزة في الممارسة والتطبيق ..

ولعل هذه الحقيقة - حقيقة توقف اكتمال الإسلام على تجسد منهجه في الحياة
العملية - كانت إحدى الحقائق التي أشارت إليها الآية الكريمة : ﴿... اليوم ينس
الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت
عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً...﴾ (المائدة: ٣) .. فهي قد جاءت تكتنفها

من قبل زمن بعد، تشريعات مدنية وحياتية كثيرة . . . وهى قد نزلت بعرفة يوم الحج الأكبر - فى حجة الوداع - ومع هذه التشريعات المدنية التى حفت بها، كانت خطبة النبى، صلى الله عليه وسلم، فى ذلك اليوم - خطبة حجة الوداع - عقدا اجتماعيا تشريعيا يقرر الحقوق المدنية لأمة الإسلام . . . وإذا كان حديث هذه الآية الكريمة عن اكتمال الدين، لم يعن أنها كانت آخر الوحي القرآنى، ولا آخر الأحكام التى نزل بها الوحي . . . «فلقد نزل بعد ذلك قرآن كثير، ونزلت آية الرها، ونزلت آية الكلالة، إلى غير ذلك»^(١)، كما يقول المفسرون . . . فإنها قد عنت - والله أعلم - أن هذا الاكتمال الذى كان قد تم للدين يومئذ هو تجسده فى التطبيق، فبعد فتح مكة، واكتمال الدولة، وتجسد الشريعة حياة تحياها الأمة الجديدة، خرجت الدعوة من إطار «الفكر» الذى يغالب «الواقع»، إلى إطار الدين الذى يسود «الواقع» ويحييه الناس . . . فاكتمال الدين، واكتمال المنهج الإسلامى، بسبب من طبيعته ومقاصده - لا يتأتى بغير قيامه فى الواقع وتجسده فى مختلف ميادين الحياة، إنه دهن باللحظة التى لا تقف فيها مع القرآن عند مرحلة «التلاوة» وإنما يصبح - بالجهاد - حياة يحياها المسلمون . . .

لقد ذهب الصحابى سعد بن هشام بن عامر، رضى الله عنه، إلى أم المؤمنين عائشة، رضى الله عنها، عقب وفاة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، سائلا:

- «يا أم المؤمنين، أنبئنى عن خلق رسول الله، صلى الله عليه وسلم -

فقالت: ألست تقرأ القرآن؟! . . .

قال: بلى! . . .

قالت: فإن خلق نبي الله كان القرآن؟!^(٢) . . .

هنا، كان القرآن قد تحول - بالجهاد - غير الدين فقهوه، إلى طاقة حية، أقامت على الواقع بناء حضاريا - الدولة لبنة من لبناته - تجسد فيه روح القرآن! . . .

(١) القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ج ٦، ص ٦١، ٦٢ .

(٢) رواه مسلم .

ولم يقف الأمر عند حدود «الفكر» ، كالحفظ والترتيل للآيات ، ولا مجرد الفقه للبرامى والمقاصد والأعراض ١٩ . .

إذن ، فالجهاد لتجسيد وتطبيق منهج الإسلام ، هو قسمة من قسومات هذا المنهج . يستحيل اكتماله بدونها ، ولأمر ما كان الجذر اللغوى لكل من «الاجتهاد» و«الجهاد» جذراً واحداً ١٩ فالجهاد هو أصلهما . . . وبذل الوسع واستفراغ الجهد ، فى ميادين الفكر ، هو «الاجتهاد» . . . وبذل الوسع واستفراغ الجهد لوضع هذا «الاجتهاد الفكرى» فى الممارسة والتطبيق ، بكل السبل وفى مختلف الميادين ، هو «الجهاد» الذى يحقق المقاصد والغايات الحقيقية من «الاجتهاد» . . . إنهما وجهان لعملة واحدة ، هى منهج الإسلام . .

وإذا كان «الجهاد» ، فى العرف الإسلامى ، إنما يعنى : الدعوة إلى الدين الحق . . . واستفراغ ما فى الوسع والطاقة من قول أو فعل ، فى مختلف الميادين التى ينتصر فيها وبها هذا الدين الحق . . . (١) فإنه ، بداهة ، أعم وأشمل من «القتال» . . . إنه الفريضة الاجتماعية - الكفائية - التى فرضها الله على طلائع هذه الأمة . . . أن تبذل الوسع وتستفراغ الجهد فى «ميدان العمل» لتجسده ، وتطبق ثمرات الجهد الذى استفراغته والوسع الذى بذلته فى «ميدان الفكر» ، وليتجسد «الاجتهاد» «بالجهاد» . . .

ولهذه الحكمة كان مقام الجهاد غالياً فى رسالة الإسلام وتكاليف الأمة ومعاليم المنهج الإسلامى . . . إنه «سنام» أمر الإسلام ، كما علمنا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : «رأس الأمر الإسلام ، وعموده : الصلاة ، وذروة سنامه : الجهاد» (٢) ، وهو «سياحة» الأمة الإسلامية بمختلف ميادين الحياة . . . «إن سياحة أمتى الجهاد فى سبيل الله» (٣) . . . وإذا كانت بعض أمم الرسالات قد اتخذت من «الرهبانية» النشاط العملى الذى جسدت به الدين ، فانهصر بذلك دينها فى الأديرة والمقابر والبرهنة والبرهان ، وما عدا ذلك فهو خطيئة ، أو دنيا لا علاقة لها بالدين ، فلقد علمنا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أن «النشاط العلمى» لأمة الإسلام ،

(١) انظر : الجرجاني «التعريفات» .

(٢) رواه الترمذى وابن ماجه والإمام أحمد .

(٣) رواه أبو داود .

المحقق لدينها، ليس «الرهينة» التي تعزل الدين عن الحياة، بمعناها الأشمل، وإنما هذا «النشاط العالمي» هو الجهاد الإسلامي في مختلف ميادين الحياة. . . بل إن «... رهباية هذه الأمة: الجهاد»^(١) - كما قال، عليه الصلاة والسلام. . .

وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٧٧) وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَثَلُ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ (الحج: ٧٧، ٧٨).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُجْهِدُكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ (٦٠) تَأْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٦١) يَغْفِرَ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (٦٢) وَأُخْرَى نَحْبِرُنَهَا نَصْرًا مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَيُغْفِرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الصف: ١٠-١٣).

إنه، ككُلِّ معالم المنهج الإسلامي، فريضة طلائع هذه الأمة. . . أن تستفرغ الجهد وتبذل الوسع في استخلاص معالم هذا المنهج - «بالاجتهاد الفكري» - وأن تستفرغ الجهد وتبذل الوسع، «جهاداً» يضع معالم هذا المنهج في الممارسة والتطبيق. . . تلك هي مهمة طلائع هذه الأمة. . . الذين لا يقفون بجهدهم عند «الثقفة» - الفكر النظري - إنما يمارسون «الجهاد» - إنذاراً لقومهم - بما فقهوا من الدين. . . ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١١٢).

وصدق رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إذ يقول: «ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان من أمته حواريون وأصحاب، يأخذون بسنته ويقتدون بأمره. ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف، يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون،

(١) رواه الإمام أحمد،

فمن جاهدكم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»^(١) . . . فحواريو الرسول، صلى الله عليه وسلم، وأصحابه هم طلائع أمتهم، المجاهدون في سبيل تطبيق وتجسيد منهج الإسلام . . .



تلك هي أبرز معالم المنهج الإسلامى . . .

منهج «العلوية - المتدينية» . . . و«السببية - الإلهية» . . . فهذا الكون، الذى تحكمه الأسباب، شاهد على أنه مخلوق للخالق الواحد، المنفرد بالربوبية الحقة، والقادر المدير لهذا العالم . . . وهذا الخالق، المنزه عن عائلة المحدثات، قد استخلف الإنسان لعمارة هذه الأرض، وتحقيق بنود عهد الاستخلاف فيها . . . وخلق له سبيل الوعى وأدوات الفعل ليحقق رسالته هذه، وأنعم عليه بالإسلام، رسالة خاتمة خالدة، تعطيه المنهج الذى يحقق له - بالوسطية الجامعة - الانتماء والتوازن والاتزان مع كل مظاهر وظواهر وقوى هذا الوجود . . . وفرض عليه الجهاد، حتى يتحقق لهذا المنهج «الوجود - الفاعل»، فلا تطمسه أو تنسخه عاديات الدهر وبدعه، كما حدث فى أم الرسالات التى سبقت أمة الإسلام ورسالة نبيه، عليه الصلاة والسلام . . . وصدق الله العظيم: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَإِنَّا لَهُ خَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩).



(١) رواه مسلم .

المصادر

• القرآن الكريم:

• كتب السنة النبوية:

- ١- (صحيح البخارى) طبعة دار الشعب - القاهرة.
- ٢- (صحيح مسلم) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م.
- ٣- (سنن الترمذى) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧ م.
- ٤- (سنن النسائى) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.
- ٥- (سنن أبى داود) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢ م.
- ٦- (سنن ابن ماجه) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م.
- ٧- (سنن الدرامى) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.
- ٨- (مسند الإمام أحمد) طبعة القاهرة سنة ١٣١٣ هـ.
- ٩- (الموطأ) - للإمام مالك - طبعة دار الشعب ، القاهرة.

■ معاجم القرآن والسنة:

- ١- (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم) وضع : محمد فؤاد عيد النياقي ، طبعة دار الشعب ، القاهرة.
- ٢- (معجم ألفاظ القرآن الكريم) وضع : مجمع اللغة العربية - مصر - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م.

٣- (المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف) وضع : وينسك (أ. ي) وآخرين . طبعة ليدن سنة ١٩٣٦ - ١٩٦٩ م .

٤- (مفتاح كنوز السنة) وضع : وينسك (أ. ي) ترجمة : محمد فوز عبد الباقي . طبعة لاهور سنة ١٣٩١ هـ ، ١٩٧١ م .

• الكتب الأخرى :

ابن أبي الحديد : (شرح نهج البلاغة) تحقيق : أبو الفضل إبراهيم . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م .

ابن الأثير : (أسد الغابة في معرفة الصحابة) طبعة دار الشعب . القاهرة .

ابن تيمية : (منهاج السنة النبوية) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٢ م .

(الفتاوى الكبرى) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م .

(مجموعة الرسائل الكبرى) طبعة القاهرة سنة ١٤٠٠ هـ .

ابن حزم الأندلسي : (رسالة في الغناء الملهي ، أمباح أم محظور؟) مطبوعة ضمن (رسائل ابن حزم) ج ١ ، تحقيق : د. إحسان عباس . طبعة بيروت سنة ١٤٠١ هـ ، ١٩٨٠ م .

ابن خلدون : (المقدمة) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .
ابن رشد (أبو الوليد) : (تهافت التهافت) طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م .

(فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة القاهرة سنة ١٩٨٣ م .

ابن سعد : (الطبقات الكبرى) طبعة دار التحرير . القاهرة .

- ابن عبد البر : (الدور في اختصار المغازي والسير) طبعة
القاهرة سنة ١٩٦٦ م .
- ابن عساكر : (تهذيب تاريخ ابن عساكر) طبعة دمشق .
- ابن قتيبة : (الإمامة والسياسة) طبعة القاهرة سنة
١٣٣١ هـ .
- ابن قيم الجوزية : (إعلام الموقعين) طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م .
- ابن منظور : (لسان العرب) طبعة دار المعارف . القاهرة .
- أبو يوسف : (كتاب الخراج) طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ .
- أفهام البستاني - (إشراف) -
- الأفغانى (جمال الدين) : (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق : د. محمد
عنصرة . طبعة بيروت سنة ١٩٨١ م .
- الإيجي (المضد) - والجرجاني : (نبرح المواقف) طبعة القاهرة سنة ١٣١١ هـ .
- البيهقي : (مناقب الشافعي) تحقيق : السيد أحمد
صقر . طبعة القاهرة سنة ١٩٧١ م .
- الجاحظ : (كتاب الحيوان) تحقيق : الأستاذ عبد السلام
هارون . طبعة القاهرة .
- الجرجاني : (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .
- جلال محمد عبد الحميد (دكتور) : (مناهج البحث العلمي عند العرب في مجال
العلوم الطبيعية والكونية) طبعة بيروت سنة
١٩٧٢ م .
- الجويني (إمام الحرمين) : (الإرشاد) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م .
- الدهلوي أحمد بن عبد الرحيم الفاروقى : (حجة الله البالغة) طبعة القاهرة سنة
١٣٥٣ هـ .
- الزركلى (خير الدين) : (الأعلام) طبعة بيروت - الثالثة .
- الشهرستاني : (نهاية الإقدام في علم الكلام) تحقيق :
الفريد جيوم . طبعة مصورة - بدون تاريخ
وبدون مكان الطبع .

- الطبرى : (تاريخ الطبرى) تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم . طبعة دار المعارف - القاهرة .
- الطهطاوى (رفاعة رافع) : (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة بيروت سنة ١٩٧٧ م .
- الطوسى (أبو جعفر) : (تليخيص الشافعى) تحقيق : السيد حسين بحر العلوم . طبعة النجف سنة ١٣٨٣ - ١٣٨٤ هـ .
- عبد الجبار بن أحمد : (تثبيت دلائل النبوة) تحقيق : د. عبد الكريم عثمان . طبعة بيروت سنة ١٩٦٦ م .
- على بن أبى طالب (الإمام) : (نهج البلاغة) جمع : الشيرازى الرضى . طبعة دار الشعب - القاهرة .
- عمر بن الخطاب (أمير المؤمنين) : (فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب) جمع وتحقيق : محمد عبد العزيز الهلاوى . طبعة القاهرة سنة ١٩٨٥ م .
- الغزالى (أبو حامد) : (تهافت الفلاسفة) طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م .
- (الاقتصاد فى الاعتقاد) طبعة القاهرة - صبيح - ضمن مجموعة - بدون تاريخ .
- (فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م .
- (المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى) طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م .
- (أحياء علوم الدين) طبعة دار الشعب - مصورة - القاهرة .
- فائق فلوثن : (السيادة العربية والشريعة والإمبرانيات فى عهد بنى أمية) ترجمة : د. حسن إبراهيم حسن ، محمد إركى إبراهيم . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م .

- الفيروز آبادي : (القاموس المحيط) طبعة مؤسسة الرسالة - بيروت - سنة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
- قاسم أمين (بك) : (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة الشروق سنة ١٩٨٩ م .
- القاسم بن سلام (أبو عبيد) : (كتاب الأموال) طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ - طبعة الشروق سنة ١٩٨٩ م .
- القشبانجي : (اصطلاحات الصوفية) تحقيق : د. محمد كمال جعفر . طبعة القاهرة سنة ١٩٨١ م .
- القزالي ، أبو العباس أحمد بن إدريس : (الإحكام في التمييز بين الفتاوى والأحكام وتصرفات القاضى والإمام) تحقيق ودراسة : الشيخ عبد الفتاح أبو غدة . طبعة حلب سنة ١٩٦٧ م .
- القرطبي : (الجامع لأحكام القرآن) طبعة دار الكتب المصرية . القاهرة .
- الماوردي : (آدب الدنيا والدين) تحقيق : مصطفى السقا . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م .
- مجمع اللغة العربية - مصر - : (المعجم الفلسفى) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩ م .
- محمد حميد الله الحيدر آبادي (دكتور) : (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٦ م .
- محمد عبده (الأستاذ الإمام) : (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م .
- محمد عمارة (دكتور) : (الإسلام والمستقبل) طبعة الشروق سنة ١٩٨٦ م .
- (الإسلام وفلسفة الحكم) طبعة الشروق سنة ١٩٨٩ م .

- (معركة الإسلام وأصول الحكم) طبعة
القاهرة سنة ١٩٨٩ م.
- (الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة
الدينية) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩ م.
- (العلمانية ونهضتنا الحديثة) طبعة القاهرة
سنة ١٩٨٧ م.
- (المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية) طبعة
الشروق سنة ١٩٨٨ م.
- (الغزو الفكري - وهم أم حقيقة؟) طبعة
الشروق سنة ١٩٨٨ م.
- المختزومي (محمد - باشا) : (خطابات جمال الدين الأفغانى) طبعة
بيروت سنة ١٩٣١ م.
- النسقى (أبو البركات عبد الله بن أحمد) : (تفسير النسقى - مدارك التنزيل وحقائق
التأويل) طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ.
- النفرى : (المواقف والمخاطبات) تحقيق: آرثر أربرى ،
تقديم: د. عيد القادر محمود . طبعة
القاهرة سنة ١٩٨٥ م.
- النويرى : (نهاية الأرب فى فنون الأدب) طبعة دار
الكتب المصرية . القاهرة .
- هيكل (محمد حسين - دكتور - باشا) : (الفاروق عمز) طبعة دار المعارف : القاهرة .
- يحيى بن آدم : (الخراج) طبع القاهرة سنة ١٣٧٤ هـ .
- يوسف سر كيس : (معجم المطبوعات العربية والمعربة) طبعة
القاهرة سنة ١٩٢٨ م.



معالم المنهج الإسلامي

في فكرنا الإسلامي المعاصر: فُقرُ في «الإبداع».. وإغراط في
«التقليد».. تقليد «التخلف الموروث»، و«التقريب الواقد» من وراء
الحدود..

وفي العالم من حولنا: «متغيرات»، تزلزل «الواقع».. وتراجع «مُسلّمات
الفكر»، التي حكمتها لعشرات السنين..

وحتى لا نخلل أسرى «تخلفنا الموروث».. وضحايا «لأزمات الآخرين»،
تقدّضنا «ليبرالية» الغرب إلى «شموليته» تارة.. ثم يدفعنا انهيّار
«الشمولية» إلى «الليبرالية» تارة أخرى.. وتتخطف عقولنا مناهج
فلسفات الغرب ونظرياته.. فلا بد من إعمال العقل المسلم في ميدان
الإحياء والتجديد..

ولما كان «المنهج» - وهو طريق النظر، وقسطاسه المستقيم - هو سبيل
الوعي بما في «كتاب الوحي» - المقروء - و«كتاب الكون» - المنظور - من
علوم وفتون وسُنن وآيات..

وهو السبيل، كذلك، إلى صياغة «دليل العمل» الذي ينير لليقظة
الإسلامية المعاصرة طريق النهوض المنشود - وذلك حتى لا تُصاب
في الأخرى، بإحباط جديد..

... لذلك.. كان الاهتمام بهذه القضية المحورية - قضية «معالم
المنهج الإسلامي» - التي يصدر لها هذا الكتاب!



دار الشروق
www.shorouk.com